

خطاب الصحوة السعوديّة

مقاربة لموقفها من العلمانية والديمقراطية والمخالف الفقهي والعقدي



د. محمد بو هلال



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

خطاب الصحوة السعوديّة

خطاب الصحوة السعوديّة

مقاربة لموقفها من العلمانية والديمقراطية والمخالف الفقهي والعقدي

د. محمد بو هلال



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بو هلال، محمد

خطاب الصحوة السعوديّة: مقاربة لموقفها من العلمانية والديمقراطية والمخالف الفقهي والعقدي/محمد بو هلال.

١٩٨ ص.

ببليوغرافية: ص.

ISBN 978-614-431-049-6

١. السعودية - الأحوال السياسية. ٢. العلمانية. ٣. الديمقراطية. أ. العنوان.

320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail:info@arabiyanetwork.com

القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail:info@arab-network.org

الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض - مكتبة: حي الفلاح - شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويات

مقدّمة

هذا بحثٌ يُعنى بدراسة الخطاب الصحوي السعودي وتحليله تحليلاً علميّاً بقصد الوقوف على مضامينه وآليّات اشتغاله وكيفيّات انبنائه. وينطلق هذا البحث من كون الصحوة تيّاراً دينيّاً وفكريّاً، مهيمناً إلى حدّ بعيد على الساحة الدينيّة في السعوديّة، ومؤثّراً في الحياة الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة فيها بصورة مركزيّة. وممّا لا شكّ فيه أنّ تزايد أهمّيّة هذا التيّار وجّه أنظار الدارسين إليه تنقيباً عن منشئه وأصوله الفكريّة والاجتماعيّة والحركيّة ومراحل تطوّره ومآلاته المحتملة، خاصة مع امتداد تأثيره في العقدين الأخيرين إلى مناطق أخرى واسعة من العالم الإسلامي، ووجود تواصل متعدّد الوجوه بين أنصاره في مختلف الدول، وشمول تأثيره نواحي مختلفة من الحياة العامّة والفرديّة.

وفي ضمن هذا الاهتمام العامّ المستحَقّ يندرج هذا البحث، منطلقُهُ التناول الموضوعي لفكر الصحوة دون التأثّر بمواقف مسبقة دينيّة أو سياسيّة أو اجتماعيّة، ومقصده العرض الموضوعي للأفكار والتحليل المتوازن للمواقف مع التوسّل بالتفسير والمقارنة كلّما اقتضى المقام أو السياق ذلك. لا أنطلق في هذا البحث من موقف جاهز من تيّار الصحوة، ولا أسعى إلى تمجيده أو إدانته، بل أروم معرفة خطابه وتبيّن خصائصه وكيفيّات اشتغاله استناداً إلى تحليل علمي منهجي له.

وممّا اعتنيت به في هذا البحث محاولة التعرّف إلى سرّ جاذبيّة هذا التيّار وحجم قوّته الإقناعيّة ومأتي قدرته على استقطاب جموع من المؤيّدين من العوامّ ومتوسّطي الثقافة ومن المتعلّمين رغم فشله السياسي الواضح في جلّ تجاربه، كما حصل ويحصل في الباكستان وأفغانستان والصومال ومالي.

وقد اخترت لهذا البحث مدوّنة تشتمل على جملة من النصوص الصحويّة الحيّة والفاعلة في السنوات الأخيرة، تجسِّد جزءاً مهمّاً من الحراك الفكري والديني في السعوديّة أنتجها بعض شيوخ الصحوة ومنظريها وكتّابها البارزين في العقدين الأخيرين، من أبرزهم سفر الحوالي وعبد الرحمن المحمود وناصر العمر وعبد العزيز العبد اللطيف وعبد العزيز الطريفي ومحمد الهبدان وفؤاد العبد الكريم ورقيّة المحارب وإبراهيم السكران وفهد العجلان وآخرون. والملاحظ أنّ جزءاً هامّاً من هذه النصوص منشور عبر الشبكة العنكبوتيّة وغير مطبوع، وهذا يعكس إقبال الصحوة على توظيف الأدوات التقنيّة الحديثة في إبلاغ خطابها ونشر أفكارها، ونجاحها في كسر الحصار المضروب على بعض رموزها في المملكة وغيرها.

وقد قسّمت هذا الكتاب إلى خمسة فصول متكاملة، خصّصت أوّلها لدراسة المنعرجات الفكريّة لتيّار الصّحوة، وخصّصت ثانيها للتعرّف إلى جانب مهمّ من المباحث العقديّة في الخطاب الصحوي، لا سيما الموقف من فرقتي الأشعريّة و«الرافضة». وخصّصت ثالثها لتحليل أهمّ المباحث الفقهيّة التي عُني بها خطاب الصّحوة، وخصّصت رابعها لرصد موقف الخطاب الصحوي من العلمانيّة وبعض ما يندرج تحتها من مفاهيم. وختمت البحث بفصل خامس جعلته بمثابة الحصيلة لقراءتنا في الخطاب الصحوي ومنطلقاً لتصوّر خطاب إسلامي جامع يكون أكثر توازناً ونضجاً ممّا سبقه من خطابات.

الفصل الأوّل

المنعرجات الفكريّة لتيّار الصحوة

مقدّمة

انخرطت الدّولة السعوديّة بُعيد استقرارها في أواخر النّصف الأوّل من القرن الماضي في محاولة تحديث جوانب من مظاهر الحياة الاجتماعيّة، واتّجه اهتمام الملك عبد العزيز إلى تكوين نخبة قادرة على إدارة أجهزة الدّولة، ولم يتردّد في الاستفادة من أفكار الحركة الإصلاحيّة ذات الانتشار الواسع آنذاك، وخاصّة في مستوى التعليم والقضاء[1]. والملفت للنظر أنّ المؤسّسة الدّينيّة الرسميّة في المملكة بادرت بدورها بعد مقاومة يسيرة إلى التكيّف مع هذه المستجدّات النّاشئة من حولها. ولكنّ هذا المسعى التّجديدي لم يستطع إحداث أثر عميق في البنى التّقليديّة للمجتمع السّعودي. واستمرّت نزعة المحافظة في مراقبة سائر قطاعات المجتمع في الشّأن الدّيني والاجتماعي والسّياسي.

وأمام رسوخ النّزعة التّقليديّة في الذّهنيّة العامّة بسبب الميل إلى التمسّك بما اعتبروه مناط الدّين والهوية، فقد أفضى اصطدام قشرة الحداثة الوافدة مع العمق السّميك للتّقليد إلى ظهور ردّة فعل رجّحت كفّة خيار المحافظة على نموذج المجتمع الموروث. ومن تجلّيات هذا الرجحان ما صار مشاهداً منذ سبعينيات القرن الماضي من رجوع إلى خيارات الماضي وتزايد التّمسك بالأفكار والعادات الموروثة. بل إنّ حرص البعض على مقاومة غزو الحداثة

---

(١) ذهب محمّد نبيل ملين إلى أنّ جهود الملك عبد العزيز بلغت حدّ علمنة قطاعات هامّة في المجتمع السّعودي. ونحن لا نوافق على ما ذكره ملين من أنّ هذه العلمنة بلغت مستوى النّموذج الذي رسمه الغربيّون للعلمانيّة. انظر: محمّد نبيل ملين، **علماء الإسلام: تاريخ وبنية المؤسّسة الدّينيّة في السعوديّة بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين**، ترجمة محمّد الحاج سالم وعادل بن عبد الله (بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ٢٠١١م)، ص ٢١٤.

الوافدة كان الدّافع إلى توخي استراتيجيّات جديدة بقصد التّصدي لهذا الزّحف الكبير.

وكان بروز تيّار ديني عريض ينافح عن التديّن، وفق النّموذج الموروث في التّقليد الحنبلي هو الوجه الأبرز لردّة فعل قطاعات واسعة من المجتمع السعودي. وقد رأى أنصار هذا التيّار في اتّجاههم هذا عنوان «صحوة إسلاميّة» حقيقيّة تنتصر للدّين وتحافظ على القيم الأصيلة للمسلمين المعاصرين.

وقد شهدت المملكة العربيّة السّعوديّة ولادة هذا التيّار منذ ما يقارب أربعة عقود من الزّمن. وخلال هذه المدّة مرّ تيّار الصّحوة السّعودي بأطوار متعدّدة، تنوّعت خلالها أفكاره وتعدّدت أشكال تنظّمه وتفاوتت درجات حضوره. ونقدّر أنّه بالإمكان تبويب الأطوار التي تقلّب خلالها فكر الصّحوة وهيئة انتظامها بحسب ما هيمن على كلّ مرحلة من مشاغل وما ميّزها من خصائص. ومن المعلوم أنّ نشأة هذا التيّار قد تشكّلت على قاعدة رؤية مذهبيّة عقديّة جديدة فكان الاهتمام الأوّل لأعلامه متمحّضاً لبلورة هذا الجانب العقدي، في حين هيمن على الطّور الثّاني الاشتغال بما أسموه «فقه الواقع»؛ أي: استنباط الأحكام الشّرعيّة المناسبة للنّوازل المستجدّة في حياة المسلمين. أمّا المرحلة الثّالثة فقد تميّزت باتجاه تيّار الصحوة نحو المشاركة السياسيّة من موقع الاحتجاج على المؤسّسات الرسميّة للدّولة وعلى نهجها في التّعامل مع الأطراف الدّوليّة وغير الإسلاميّة تحديداً. وكانت المرحلة الأخيرة موسومة بالتّشظي والانحسار، حيث افتقد التيّار قدراً كبيراً من قدرته على التأثير والتّوجيه.

ولا بدّ من التّنبيه على أنّ هذا التّحقيب لمنعرجات تاريخ الصّحوة لا تتعدّى قيمته المستوى المنهجي الخالص، حيث يتيح للباحث مقاربة تاريخ هذا التيار من خلال بعدين اثنين: بُعْدٍ آني يهتمّ بطبيعة الموضوعات التي اشتغل بها أعلام هذا التيّار، وبُعْدٍ زماني يرصد التطوّر الفكري والتّنظيمي للصّحوة. وبعيداً عن مراعاة هذا الجانب المنهجي، لا يكتسب هذا التّحقيب قيمة فعليّة كبرى، ذلك أنّ التّداخل بين الاهتمامات والمواقف كان إحدى المميّزات الرئيسيّة لتيّار الصّحوة على الصّعيدين الفكر والتنظيمي. ولكنّ هذا

لا يعني أنّ هذه الأطوار لا سند لها، فمقياس التحقيب المعتمد كان يأخذ بالسّمة الغالبة على كلّ طور.

أولاً: طور النشأة: الصيغة الإسلاميّة الجديدة

في أواخر ستّينيات القرن الماضي شهدت السعوديّة بداية تلاقح جملة من الأفكار الدينيّة المتنافرة في جوهرها، والمتباعدة في أولويّاتها، على الرّغم من انتسابها كلّها إلى المرجعيّة الإسلاميّة. وقد نشأت بموجب ذلك التّلاقح صيغة فكريّة جديدة طرفاها الرّئيسيّان العقائد الوهابيّة الرّاسخة في التّربة السعوديّة من جهة، ومبادئ الإسلام السّياسي المعاصر من جهة أخرى[٢]. وقد كان وراء ابتكار تلك الصّيغة الفكريّة ثلّة من العلماء المنتسبين إلى حركة الإخوان المسلمين من أمثال محمّد قطب من مصر ومحمّد سرور زين العابدين من سوريا[٣]. ولا شكّ أنّ خيارهما بتبنّي العقائد الوهّابيّة قد يسّر الانتشار السّريع لهذه المبادئ الجديدة في البيئة السّعوديّة.

وهكذا بدأت هذه الأفكار الوفيّة للتّقليد الدّيني السّعودي والحاملة لبذرة المشروع السّياسي القاضي بتطبيق الشّريعة تتسرّب إلى مناهج التّدريس ومسالك التثقيف والتوجيه الشبابي. وأخذ وجودها يترسّخ تدريجيّاً عبر دعامتين أساسيّتين: السّيطرة على الفضاء العامّ أولاً (المدارس والمساجد والإعلام)، وتأصيل الفكر الجديد تأصيلاً نظريّاً وشرعيّاً ثانياً[٤].

وقد تجلّت ثمار هذا الجهد الفكري «الجديد» في مؤلّفات أعلام الصّحوة، من خلال بداية الاهتمام بمسائل الشّأن العامّ السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وربطها بالمعتقد الدّيني ربطاً وثيقاً تأكيداً لمبدأ شموليّة

---

(٢) انظر: ستيفان لاكروا، **زمن الصّحوة: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السّعوديّة**، الترجمة بإشراف عبد الحقّ الزمّوري (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م).

(٣) يبدو أنّ الجهات الرّسميّة في المملكة قد شجّعت على الاستعانة بالنّخب العربيّة الوافدة إلى المملكة لبلورة رؤية بديلة عن الرؤية السّلفيّة التقليديّة ذات القدرة المحدودة على مواجهة تحدّيات المرحلة. انظر: عبد العزيز الخضر، **السعوديّة، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحوّلات الفكريّة والسياسيّة والتنمويّة** (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م)، ص٥٧.

(٤) نشير هنا إلى جهود محمّد قطب في تطعيم الوهابيّة بالأفكار المتأخّرة والموسومة بالتّشدّد لشقيقه سيّد قطب.

الإسلام ومناسبته لكلّ الأزمان. ومن محاور هذا الفكر الجديد أنّ الولاء للدين مقدّم على الولاء للوطن. وقد كان الشيخ عبد الرحمن البراك من أوائل المهتمّين بالتّمييز بين الرّابطة الوطنيّة والرّابطة الدينيّة، فالأولى لا تزيد في نظره عن كونها ردّة إلى الجاهليّة، وذلك على اعتبار قيامها على العصبيّة، أمّا الرّابطة الدينيّة فهي المدخل إلى بناء المجتمع السّليم والمطابق لتعاليم الإسلام وقيمه(٥).

ومثل هذا الاختلال في الولاء يعود عند كُتّاب الصحوة إلى التأثيرات الغربيّة الطاغية التي لا تأخذ في الاعتبار المقوّم الدّيني. والانتساب إلى الإسلام لا يدلّ بالضرورة على خلاص صاحبه من الأفكار الضالة، بل ينبغي أن يحرص المرء على تصحيح معتقده وتنقيته كي يطابق مذهب سلف الأمة، والمدخل الأهمّ إلى ذلك هو إعادة الاعتبار إلى مبدأ التوحيد بصفته القاعدة الأولى لعقائد الإسلام.

من هذا المنطلق كان العنوان الرّئيسي لخطاب الصّحوة في أبواب العقيدة يتلخّص في شعار «التّوحيد أوّلاً»(٦). أمّا «الفرقة النّاجية» التي اختّصت باهتدائها إلى هذه العقيدة الصّحيحة فلا تخرج عن دائرة من يوسمون بالسلفيين، ذلك أنّ «مذهب السّلف الصّالح هو الإسلام المحض الخالص»(٧). ومن أجل ذلك حرص كتّاب الصحوة على إظهار فضل السلفيّة على باقي المذاهب الأخرى(٨)، ودافعوا عنها ضد كل منتقص لها من خصومها(٩). ولكنّ توضيح ملامح العقيدة الصافية لم يكن منتهى مطامح تيار

---

(٥) انظر: عبد الرحمن بن ناصر البراك، «الوطن والمواطن والمستوطن،»
<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=22798>.

(٦) ناصر سليمان العمر، «التّوحيد أوّلاً،» طريق الإسلام، ١٩ ربيع الآخر ١٤٢٣هـ [٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢م]، <http://ar.islamway.net/lesson/13491>.

(٧) عبد العزيز آل عبد اللطيف، «السّلفيّة... رحابة وسعة فهم،» المسلم.نت، ٦/٨/١٤٣٢هـ [٨ تموز/ يوليو ٢٠١١م]، <http://www.almoslim.net/node/149306>.

(٨) ارتقى فهد العجلان بالسّلفيّة من درجة التّنظيم الحزبي إلى مستوى المنهج. انظر: فهد بن صالح العجلان، «السّلفيّة... منهج، أم جماعة؟،» مجلة **البيان** الإلكترونية (٣١ أيار/ مايو ٢٠١١م)، <http://albayan.co.uk/MGZarticle.aspx?ID=942>.

(٩) انظر ما كتب عبد الرحمن المحمود في الدّفاع عن السّلفيّين في مقال من جزأين بعنوان: «الهجوم على منهج أهل السّلف،» المسلم.نت، <http://www.almoslim.net/node/83900>.

الصّحوة، بل كان مجرّد خطوة أولى نحو الهدف الأسمى، ألا وهو أسلمة المجتمع.

ثانياً: طور التوسّع: مرحلة فقه الواقع

خلال عقد الثّمانينيات بدأت أفكار جيل الروّاد من مفكّري الصّحوة تعطي ثمارها الأولى، فقد اتّسعت دائرة الأتباع وتنوّع المريدون من كلّ الأطياف والأجيال. وتزايد إلى جانب ذلك حضور الكثير من أشكال التّعبير المميّزة لتيّار الصّحوة. واكتسحت تلك الأشكال أغلب الفضاءات العامّة بالمملكة (المدارس، الجوامع، الطّرقات...). واكتسبت الهيئة الخارجيّة للأفراد ملامح خاصة تجلّت في اللّباس وإعفاء اللّحى ولغة التّخاطب. وفي الفضاء العامّ تزايد دور هيئة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ومنع ظهور المغنّيات في التلفزيون، وتمّ حظر السينما[10]. ويبدو أنّه قد تشكّلت من هذه المظاهر ملامح مجتمع مواز للمجتمع السّعودي الأصلي. غير أنّ حيويّة تيّار الصّحوة وكثافة نشاطه ساهم في تطبيع تلك المظاهر الصّحويّة وإكسابها شرعيّة قويّة، ممّا اضطرّ هيئة كبار العلماء إلى مباركتها. وممّا ساعد على شيوع هذا النّموذج الجديد قدرته العالية على توظيف وسائل الدّعاية المناسبة. وقد نجحت الصّحوة في استحداث وسائل عديدة لترويج خطابها الدّعوي على أوسع نطاق ممكن، فكان «الشّريط الإسلامي» والخطب والدّروس والمخيّمات الشبابيّة من أبرز ما تمّ التّعويل عليه في هذا الباب[11].

ولئن تمكّن تيّار الصّحوة من كسب معركة السّيطرة شبه التامّة على المجال الدّعوي الدّيني، بل يحسب له نجاحه في تخطّي حدود الدّولة السّعوديّة وتكوين فروع له في الخارج، مثل العاصمة البريطانيّة لندن[12]، فإنّ

---

(١٠) انظر: لاكروا، **زمن الصّحوة: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السّعوديّة**، ص١٠٧.

(١١) اعتبر عبد العزيز الخضر أنّ الكاسيت الدّعوي هي «جريدة الإسلاميّين»، وقد انتصرت على الأقسام الثقافيّة في الجرائد التي كان يديرها الحداثيّون. انظر: الخضر، **السعوديّة، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحوّلات الفكريّة والسياسيّة والتنمويّة**، ص٩١ وما بعدها.

(١٢) نشير هنا إلى تمكّن التيّار السّروري من فتح مركز له في لندن بداية من سنة ١٩٨٦، حمل اسم «المنتدى الإسلامي»، وأصدر مجلّة **البيان** النّاطقة باسمه. انظر: لاكروا، المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

الانسجام بين مكوّنات هذا التيّار لم يكن تامّاً في أيّ مرحلة من مراحل وجوده، إذ ضمّ جماعات إخوانيّة متنافسة وجماعات سروريّة. وقد نشأ عن ذلك تباين في نبرة الخطاب الصّحوي أحياناً. من ذلك، الاختلاف في صُلْبهم بين من يكفّر الشّيعة والمتصوّفة ومن يكتفي بإدانتهم دون إخراجهم من الملّة[13]. ولكنّ تلك الاختلافات لم يكن لها أثر بيّن في صياغة الخطّ العامّ للمبادئ الصحويّة الكبرى التي نشط الإعلام في ترويجها بين الجمهور السعودي.

ويبدو أنّ المواضيع الفكريّة المندرجة عندهم ضمن ما يسمّونه باب «فقه الواقع» هي الأقرب إلى التّعبير عن الخصوصيّات المميّزة لهذا الفكر[14]. وقد كان نقد الشيخ سفر الحوالي للموقف الإرجائي مدخلاً إلى إبطال مذاهب الفقهاء التقليديّين الذين ظلّوا لعقود يؤثرون التوقّف عن إصدار الأحكام بخصوص الكثير من نوازل الواقع المعاصر.

وكان الجامع بين مواضيع «فقه الواقع» هو إعادة فهم النّوازل الحادثة في ضوء الضابط الدّيني، كما يراه التصوّر الصّحوي ذو الأصول الحنبليّة الوهّابيّة. وعلى هذا الأساس أعاد كلّ من محمد الهبدان وفؤاد العبد الكريم ورُقَيّة المحارب وغيرهم صياغة الموقف من المرأة، إذ اعتبرت المنفذ الذي يمكن أن تتسرّب عبره أدواء اجتماعيّة ومخالفات شرعيّة لا تحصى ولا يقدّر ضررها. وكانت الدّعوة إلى صيانتها تتضمّن فيما نادوا به منع اختلاطها بالرّجل منعاً تامّاً في العمل والمدرسة وفي كلّ الفضاءات العامّة.

وتحدّث علماء الصّحوة عن عيوب مناهج التّعليم الحديث لما تقوم عليه من مخالفة لمقوّمات الرّؤية الشّرعيّة، ونبّهوا على المخاطر التي تهدّد قيم المجتمع وعقيدة أبنائه ممّا تروّج له بعض وسائل التثقيف الحديثة؛ كالجرائد والسّينما والموسيقى ومعارض الكتب.

وبموازاة ذلك، حرص خطاب الصّحوة على إعادة الاعتبار لبعض المبادئ الشّرعيّة التي رأوا تأكّد الحاجة إليها لإصلاح ما فسد من أحوال

---

(١٣) عرف الاتّجاه السروري بتشدّده، فكان أتباعه يكفّرون الشّيعة والصّوفيّة، بخلاف موقف الإخوان. ولكنّ هذا الخلاف بدأ يتراجع مع قيام الثورة الإيرانيّة. انظر: المصدر نفسه، ص١٦٧.

(١٤) نحيل هنا تحديداً على الرّسالة التي كتبها الشيخ ناصر العمر، والتي وسمها بـ «فقه الواقع».

المجتمع المسلم المعاصر، نعني بذلك كلامهم على الاحتساب والولاء والبراء والجهاد. وقد قرن علماء الصّحوة هذه المطالب جميعاً بتوفّر ركن أساسي ينهض عليه نظام المجتمع وهو يتّصل بالقاعدة التّشريعيّة وبالنّظام السّياسي للدّولة الإسلاميّة التي تحتكم إلى شرع الله. ومثل هذه المسألة تناولها بتوسّع مستفيض الشيخ سفر الحوالي عند بحثه في موضوع العلمانيّة، والذي ألحّ فيه على تأكيد بطلان كلّ أنظمة الحكم ذات التوجّه العلماني التي تقوم على استبعاد الدّين أو تهميش دوره، سواء في المجال الخاصّ أو العامّ[١٥].

ومن الواضح أنّ السّمة المميّزة للفتاوى الفقهيّة التي كان يميل إليها أنصار الصحوة هي «الأخذ بالأحوط»، في مقابل منهج المؤسّسة الرسميّة للفتوى بالسّعوديّة التي كانت تأخذ عادة بـ«القول الرّاجح» في سائر فتاويها. ومع ذلك فقد ظلّت الاجتهادات الفقهيّة لأعلام التيّار الصّحوي سائغة في الوسط السّعودي مقبولة لدى السّلطتين الدينيّة والسياسيّة. وهذا التّعايش يعود إلى ما يبدو أنّه تفاهم ضمني يقضي بتقاسم المجالات، بحيث تختصّ المؤسّسة الرّسميّة بإصدار الفتوى الشّرعيّة، في مقابل فسح المجال لدعاة الصّحوة لعرض أفكارهم وتصوّراتهم على الجمهور السّعودي الواسع[١٦]. ولكن صيغة التّفاهم الضّمني هذه اصطدمت بوقائع طارئة أفسدت الأسس التي قامت عليها، وبذلك دخلت علاقة تيّار الصّحوة بمختلف الأطراف المحيطة به في طور جديد سِمَتُه الأساسيّة الاختلاف الحادّ المفضي إلى التأزّم والقطيعة.

ثالثاً: طور التأزّم: مرحلة الولاء والبراء

يلاحظ النّاظر في خطاب تيّار الصّحوة أنّ الموقف من الجهاد قام على تأويل مخصوص لوظيفة الإنسان في هذا الوجود من جهة، ولأصول علاقة المسلم بالآخر من جهة أخرى. وفي ضوء هذا التّأويل استقامت مواقف تيّار

(١٥) سفر الحوالي، **العلمانيّة: نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة** (صنعاء: دار الهجرة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

(١٦) تقاسم السلطة الدينيّة ظهر حتى في مستوى اختصاص كلّ فريق باسم محدّد: أعضاء المؤسّسة الدينيّة الرّسميّة هم العلماء، أمّا زعماء الصّحوة فيشار إليهم بالدّعاة.

الصّحوة من قضايا متعدّدة فرضتها الوقائع والأفكار الجديدة. ولما كانت الصّحوة في أصل ظهورها إنّما تعبّر عن موقف مناهض لتيّار الحداثة الجارف، فليس مستغرباً أن يتّسع التّأويل الصّحوي حتّى يجعل مقاومة هذا التيّار ضمن باب الجهاد الواجب في حقّ الأفراد والأمّة قاطبة.

وقد كان الكلام على الحداثة في خطاب الصّحوة يدخل ضمن موقف عامّ ينبذ المدنيّة عموماً والمدنيّة الغربيّة المعاصرة خصوصاً، ويرفض كلّ أشكال التأثّر بها. وفي هذا الإطار أوغل الأستاذ إبراهيم السكران في تأصيل هذه المسألة معيداً النّظر في إحدى مسلّمات الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً؛ نعني بذلك مبدأ الاستخلاف الذي يضبط التصوّر الشّائع عند المسلمين بخصوص مهمّة الإنسان كخليفة لله في الأرض. وإذ يشكّك السّكران في سلامة هذا التصوّر، فإنّه يحصر غاية الوجود الإنساني في مهمّة واحدة هي العبوديّة لله، ويجعل سائر الوظائف الأخرى تابعة لهذه الوظيفة المركزيّة(١٧). وهذا البيان من جانب السّكران قد أسّس في الواقع لقطيعة عميقة بين الفكر الصّحوي من جهة، وما نهض عليه العصر الحديث من إيمان ثابت بدور الإنسان في صناعة المستقبل الأفضل من جهة ثانية. وهكذا يتحدّد موقع فكر الصّحوة في أفق معارض، بل ومعاد لأفق المدنيّة والحضارة.

ولا شكّ أنّ المبدأ الذي استند إليه السّكران في تحرير هذا المقال لا يخرج عن دائرة الاعتقاد في فضل الحياة الآخرة على الحياة الدّنيا. ومن مستلزمات التمسّك بالمقوّم الدّيني وتهميش كلّ ما له صلة بالدّنيوي عدمُ موالاة غير المسلم وإعلان معاداته، بل التقرّب إلى الله بكراهيّته. وقد ذهب السّكران وأقرانه إلى أنّ مثل هذا الاتّجاه يستمدّ شرعيّته من مرجعيّة عقديّة تجسّدها قاعدة الولاء والبراء.

وقد ازداد التمسّك بهذا المبدأ بين صفوف التيّار الصّحوي عند اصطدامه بالمتغيّرات الإقليميّة الجديدة في عقد التّسعينيات من القرن الماضي. وكان ذلك نتيجة مباشرة للحضور العسكري الأجنبي غير المسلم

---

(١٧) انظر: إبراهيم السكران، **مآلات الخطاب المدني** (كتاب إلكتروني)،
< http://www.alasr.ws/myfiles/dirasah.zip >.

في جزيرة العرب. وبالرّغم من أنّ فكرة الجهاد دفاعاً عن الدّين كانت تلقى مكانة هامّة في الخطاب الصّحوي المتعاطف بشدّة مع الجهاد الأفغاني ضدّ السوفيات، فإنّ مبدأ الجهاد ضدّ الكفّار صار أكثر إلحاحاً بعد الغزو الأمريكي للعراق في مطلع الألفية الثّالثة. وهكذا انقادت الصّحوة إلى الانخراط بقوّة في مسار السّجالات السياسيّة الرّائجة آنذاك في المنطقة والتي كانت تتّخذ أحياناً طابعاً عنيفاً، مثلما ظهر ذلك في أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١م في الولايات المتحدة الأمريكيّة.

وتجمع الدّراسات التي تناولت التأريخ لهذه المرحلة من عمر تيّار الصّحوة على أنّ حادثة غزو الكويت وما أعقبها من تداعيات سياسيّة وعسكريّة، نقل خطاب الصّحوة من طور الدّعوة الدّينيّة عبر التّوعية والتّوجيه إلى مرحلة الاحتجاج الصّريح ضدّ المؤسّسات الرّسميّة للدّولة السّعوديّة، نعني بذلك المؤسّسة السياسيّة والمؤسّسة الدّينيّة على السّواء.

وكان الموضوع الأساسي للاحتجاج هو معارضة الوجود العسكري الغربي في أرض الجزيرة العربيّة لكونه تجسيداً فعليّاً لموالاة غير المسلم. وفي إطار هذا المسار الاحتجاجي جاء «خطاب المطالب» الذي حمل توقيع عدد من المنتسبين إلى الصّحوة وإلى التيّار الإسلامي عامّة. وقد تمّ توجيه هذا الخطاب إلى السّلطة السياسيّة بالموازاة مع توزيعه على نطاق واسع بين الجمهور السعودي. وجرت صياغة مطالب الإصلاح تلك بعد ذلك في «مذكّرة النّصيحة» الموجّهة بدورها إلى أولي الأمر. وشكّلت هذه «المناصحة» العلنيّة المخالفة لسنن النّصيحة الشّرعيّة في التقليد الحنبلي والوهابي بداية لحدوث صدع في علاقة الصّحوة بالمؤسّسة الرّسميّة[١٨].

وسرعان ما تزايد التّوتر في هذه العلاقة مع ارتفاع حدّة الانتقادات التي حملتها خطب شيوخ الصّحوة وتمحورت حولها دروسهم خلال تلك الفترة، وانتهى الأمر بعد أحداث مدينة «بريدة» إلى القطيعة الكاملة بين الصّحوة والسّلطة، وهو ما تجسّد في اعتقال عدد من قيادات هذا التيّار في بداية التّسعينيات.

---

(١٨) الخضر، **السعوديّة، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحوّلات الفكريّة والسياسيّة والتنمويّة**، ص٦٧ وما بعدها.

ويبدو أنّ تزايد حالة الاستياء التي بثّها خطاب الصّحوة قد بلغ حدّاً يصعب معه السّيطرة عليه، فكانت حوادث التّفجيرات في بعض نواحي المملكة تعبيراً واضحاً عمّا آلت إليه الأوضاع من انفلات وفوضى[١٩]. وبصرف النّظر عن الصّلة المباشرة لخطاب الصّحوة بهذا المآل، فإن ما حصل كان يؤذن بانتهاء مرحلة من مراحل تاريخ تيّار الصّحوة، لتفتح بعدها صفحة جديدة. وهذا يحملنا على التّساؤل عن طبيعة ما ستؤول إليه أوضاع هذا التيّار مع مطلع الألفيّة الثالثة[٢٠].

رابعاً: مرحلة التشظّي والانحسار

لا شكّ في أنّ الطّابع الاحتجاجي الذي وسم خطاب الصّحوة في التّسعينيات من القرن الماضي يعدّ حدثاً لا سابق له في التّقليد الوهّابي والحنبلي. ومن المعلوم أنّ الدّولة السّعودية قامت في أساسها على تحالف متين بين الزّعيم السّياسي محمّد بن سعود والدّاعية الدّيني الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب. واستمرّ احترام الحلف بين رجال السّياسة ورجال الدّين قائماً وقويّاً[٢١]. والذي يجعل احتجاج الصّحوة خرقاً للمألوف أيضاً في العرف الدّيني بالسعوديّة أنّ التّقليد الحنبلي يولي بدوره طاعة ولي الأمر أهمّيّة بالغة[٢٢]. ويبدو أنّ هذه الجفوة التي طرأت على علاقة خطاب الصّحوة بسياقه الدّيني والسّياسي الحاضن له ستترتّب عليه تبعات ثقيلة على شيوخ الصّحوة وأنصارها.

من هذه التّبعات أنّ الوضع الجديد كان يستوجب من أعلام الصّحوة تقديم أجوبة منسجمة ومقبولة بخصوص الوقائع الجديدة المتسارعة. ولكنّ الظّاهر أنّ هذا المطلب لم يعد أمراً ميسوراً من جانب علماء هذا التيّار،

---

(١٩) المصدر نفسه، ص٧٣.

(٢٠) هذه المرحلة تنتهي بحسب تقدير ستيفان لاكروا سنة ١٩٩٥. انظر كتاب **زمن الصحوة** بالفرنسية: Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens: Une Insurrection manquée*, préface de Gilles Kepel, col. Proche Orient (Paris: Presses universitaires de France, 2010), p. 285.

(٢١) وصفت بعض المراجع هذا التحالف الذي عقد عام ١٧٤٥م بأنه «أحد أشهر التحالفات وأدومها في التاريخ الإسلامي»، انظر: ملين، **علماء الإسلام: تاريخ وبنية المؤسّسة الدّينيّة في السعوديّة بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين**، ص١٠٠.

(٢٢) علي العميم، «مشايخنا ومشايخ الصّحوة،» <http://aljsad.com/forum85/thread19943>.

خاصّة إثر تزايد ردود الأفعال المناهضة لارتفاع نبرة التّحريض في الخطاب الاحتجاجي للصّحوة. ومن المعلوم أنّ ردّة الفعل إزاء الاحتجاج الصّحوي قد اتّسعت وانقسمت إلى دائرتين: ردود الفعل المحليّة من جانب السّلطة والرّأي العامّ بعد حوادث العنف الدّموي، وردود الفعل الدوليّة من جانب المجتمعات الغربيّة أساسا، وذلك بعد أحداث أيلول/سبتمبر ٢٠٠١م.

ونتيجة لهذه الضّغوط المضاعفة شهد خطاب الصّحوة حالة من التردّد والعجز. وقد انعكست هذه الضّبابيّة في الرّؤية على وحدة التيّار وعلى درجة الانسجام بين قياداته وفي صفوف المناصرين له. وعلى إثر خروج الشّيوخ المعتقلين من السّجون أواسط التّسعينيات بدأت تظهر على السّطح نُذُر الفرقة داخل تيّار الصّحوة. ويبدو أن الشّقاق دبّ بينهم على خلفيّة التّباين في تقييم المآل الذي قاد إليه خطاب هذا التيّار.

وفي بعض نصوص أعلام الصّحوة ما ينبئ بوضوح عن واقع هذا الخلاف وعمّا بلغه من شدّة بخصوص بعض المسائل. من ذلك ما نقرأه في الردّ العنيف الذي صدر عن عبد العزيز العبد اللطيف في تعقيبه على مقال للشيخ سلمان العودة بعنوان «بين الولاء الإسلامي والولاء الفطري»، كان المأخذ الأساسي على الشيخ سلمان العودة أنّه أقدم إثر خروجه من السّجن على عدّة مراجعات فكريّة، «ولكنّ مسلسل التّراجعات وصل إلى اضطراب في تقرير عقيدة الولاء واختزالها بتأويلات تردّها نصوص الوحي وقواطع الشّرع»[٢٣].

تكشف بعض المواقف النقديّة في هذا السّجال الدّائر بين شيوخ الصّحوة عمّا بلغته الخلافات بينهم من حدّة أخذت كلّ فريق منهم في اتّجاه مباين لسبيل غيره. ومن أهمّ ما كان محلّ خلاف بينهم موضوع الولاء والبراء؛ فقد قضت مراجعة الشيخ سلمان العودة لمفهوم البراء بقصر العداء على المحارب دون غيره من الكافرين. ولكنّ عبد العزيز العبد اللطيف عارضه بكلّ شدّة، معتبراً هذا الرأي «من شناعات المقال». وأكّد أنّ «هذه العبارة هي «الباقرة». فقد أوقع أبو معاذ نفسه في سقطة شنيعة، وجرأة فجّة

---

(٢٣) انظر: عبد العزيز بن محمد آل العبد اللطيف، «أبعدت النجعة يا أبا معاذ،»
<http://www.alabdulltif.net/index.php?option=content&task=view&id=4947>.

ومصادرة مرفوضة»[٢٤]. ومن الواضح أنّ مثل هذا التّقييم يعدّ بياناً جليّاً بمدى جدّية الانقسام الحاصل في صلب تيّار الصّحوة.

وفي سياق تتبّع السّجالات الدّائرة بين شيوخ الصّحوة أكّد بعض الباحثين أنّ مآل تلك الخلافات بين الشّيوخ قاد في نهاية المطاف إلى تشظّي التيّار وانقسامه إلى اتّجاهات متباينة[٢٥]. ويقدّر هؤلاء الباحثين أنّ تيّار الصّحوة قد تفرّع إلى ثلاثة اتّجاهات متباينة. أمّا الاتّجاه الأوّل فقد سعى إلى الاستفادة من دروس التّجربة السّابقة؛ وكانت للبعض من أعلامه القدرة على القيام بمراجعات فكريّة جدّية عدّلت بموجبها من الغلوّ القديم الذي كان يسم بعض مواقفها[٢٦]. وفي المقابل، ظلّ الشقّ الآخر على آرائه القديمة، وكأنّ الوقائع الجديدة التي غيّرت وجه المنطقة العربيّة لا تحتاج عنده إلى «فقه للواقع» ينظر إلى الأوضاع الطّارئة على نحو مناسب. وأمّا الفريق الثّالث فقد ازداد تمسّكاً بمقولة الولاء والبراء التي تأوّلها على نحو مخصوص انتهى به إلى توسيع دائرة أعدائه. وقد انقاد هذا الاتّجاه في النّهاية إلى الانحياز الكلّي إلى التيّار الجهادي.

وهكذا يمكن أن نخلص إلى أنّ مسيرة تيّار الصّحوة قد مرّت بثلاثة منعرجات أساسيّة بعد طور الولادة والنّشأة. ويبدو أنّ البيئة السعوديّة كانت مهيّأة في بداية النّصف الثاني من القرن الماضي لاحتضان حركة فكرية تسعى إلى الإصلاح انطلاقاً من ثوابت المجتمع الدينيّة والقيميّة. ولعلّ هذا ما يفسّر سرعة انتشار الدّعوة الصّحويّة بين فئات المجتمع السعودي.

وقد نجح دعاة الصّحوة في نسج شبكة علاقات متوازنة مع أهمّ الأطراف الفاعلة في المملكة، سواء الأطراف السياسيّة أو الدّينيّة. ولكنّ اختلال هذه العلاقة سرعان ما أدّى إلى خلق واقع جديد، افتقدت فيه الصّحوة جانباً مهمّاً من الدّعم الذي كانت تلقاه من أكثر من طرف.

---

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) انظر: ملين، **علماء الإسلام: تاريخ وبنية المؤسّسة الدّينيّة في السعوديّة بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين**، ص٣٥٧ وما بعدها، ولاكروا، **زمن الصّحوة: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السّعوديّة**، ص٣٢٤ وما بعدها.

(٢٦) يشار في هذا المقام عادة إلى المبادرة التي قادها الشيخ سلمان العودة فيما يعرف بـ «بيان التّعايش».

وبالموازاة مع هذا التوتّر الذي أصبح يميّز علاقتها بمحيطها، أصبح خطاب الصّحوة بدوره يشكو شيئاً من العجز والحيرة والتّردّد. وقد كان من المنطقي أن تؤدّي مثل هذه الأزمة إلى ظهور أعراض الفرقة والاختلاف داخل هذا التيّار نتيجة التّباين في تقويم الواقع وما يستوجبه من مواقف وتصوّرات.

ولئن حاول بعض الشّيوخ المنتسبين إلى هذا التيّار القيام ببعض المراجعات الفكريّة من أجل تصحيح المسار والاستفادة من أخطاء المرحلة السّابقة، فإنّ مهمّة التقويم الأساسيّة تبقى موكولة إلى الباحثين والنقّاد الذين يجعلون نصب أعينهم مراجعة منظومة أفكار أبرز أعلام الصّحوة وتحليل مقولاتهم المركزيّة. أمّا غاية هذا التقويم فلا تخرج عن دائرة إنصاف هذا التيّار وأعلامه وإنصاف الحقّ منهم.



الفصل الثاني

من المباحث العقديّة في خطاب الصحوة

مقدّمة

إنّ الفكر الصحوي في أساسه فكر مذهبي، ينظر إلى الآخرين لا سيما المسلمين نظرة مذهبيّة. فهم إمّا سنّة أو شيعة أو خوارج أو مرجئة أو جبريّة أو قدريّة أو معتزلة، إلخ. . . ومعلوم أنّ الفكر المذهبي يبني وجوده ويحدّد ماهيته على أساس التناقض والتصادم مع المذاهب الأخرى، لذلك كان من الطبيعي أن يحتلّ الاهتمام بالمذاهب المخالفة والردّ عليها وتفنيدها وتحميلها مسؤوليّة جلّ المصائب التي حلّت وتحلّ بالمسلمين مكاناً بارزاً في فكر الصحوة.

نهتمّ في هذا الفصل بتحليل نماذج من خطاب الصحوة في بيان «ضلالة» بعض الفرق الإسلاميّة؛ واخترنا التركيز على فرقتين مهمّتين ماضياً وحاضراً، هما: الأشعريّة والرافضة.

أولاً: الردّ على الأشعريّة

كتب مفكّرو الصحوة عدّة مقالات تكلّموا فيها على الأشعريّة والأشاعرة قديماً وحديثاً، منها: كتاب المحمود، **موقف ابن تيميّة من الأشاعرة**؛ مقال عبد اللطيف، «هل التمشعر سنّة؟»؛ ومقال الحوالي، «منهج الأشاعرة في العقيدة».

كان كتاب المحمود تعريفاً بآراء شيخ الإسلام وأقواله المشهورة في الأشاعرة. وبالرغم من تبنّيه لها فإنّها في الحقيقة آراء غيره وأقواله، لذلك نُعرِض عنها في هذا البحث، وعسانا نعود إليها في كتاب آخر. أمّا مقال عبد اللطيف فهو نصّ مقتضب جدّاً استعاد فيه صاحبه مجمل آراء الحوالي واستدرك على بعضها في اتّجاه مزيد من التشدّد والإنكار على هذه الفرقة الضالّة في نظره.

ويبقى مقال الحوالي المتوسّط الطول مقالاً نموذجيّاً في بيان موقف الصحوة من الأشعريّة لوضوحه وطابعه المنهجي وتَخَصُّص صاحبه في الفكر العقدي والكلامي وتطرّقه إلى عدّة مسائل أساسيّة في الفكر الأشعري، وإن لم يتطرّق إلى كلّ المسائل المهمّة، مثل مقالة الأشاعرة في الصفات. وفيما يلي تعريف بآراء الحوالي في أهمّ المسائل التي تناولها في هذا المقال.

المقال مبني على أساس سَوْق أكبر قدر ممكن من المآخذ على الأشعريّة والحجج وشبه الحجج الدالّة على تهافتها وتناقضها مع الإسلام ومذهب أهل السُّنَّة، مثل إيراد شهادات تاريخيّة لفقهاء ومحدّثين تُدين الأشعريّة (ص٧ ـ ٩)، والاستشهاد بإعلان بعض كبار الأشعريّة في أواخر حياتهم عن «حيرتهم وتوبتهم ورجوعهم إلى مذهب السلف» (ص٩)، وتأكيد كون الأشعريّة أقلّيّة بين المسلمين (ص٩)، وإبراز ظلمهم واضطهادهم لأهل السُّنَّة الحقيقيّين (ص١٣)، وبيان انحرافهم عن اعتقاد أهل السُّنَّة في أربعة عشر من مسائل العقيدة المهمّة (ص١٣ ـ ٢٦).

وسنقف في هذا البحث على عدد من هذه المآخذ بصورة تأليفيّة، وذلك من خلال ثلاث قضايا: تصنيف الحوالي للأشعريّة دينيّاً، وردّه على نماذج من مقالاتهم الكلاميّة، وتكريسه العداء المفرط للأشعريّة.

١ ـ الأشعريّة «فرقة غير سنّيّة»

الأشعريّة حسب الحوالي هي «أكبر فرق المرجئة الغلاة»؛ وهي «تيّار بدعي» و«مذهب بدعي»، لا فرق في ذلك بين قدماء الأشاعرة ومُحْدَثِيهم (ص١). وفي هذا الإطار ذكّر (ص٥) بشرط ابن تيميّة في تصحيح نسبة أشعريٍّ مَا إلى مذهب أهل السُّنَّة: وهو التمسّك بكتاب «الإبانة» لأبي الحسن الأشعري وعدم إظهار مقالة تناقضه، واستشهد بقوله: إنّ «مجرّد الانتساب إلى الأشعري بدعة، لا سيما أنّه بذلك يوهم حسناً لكلّ من انتسب هذه النسبة، وينفتح بذلك أبواب الشرّ»[1].

---

(١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد، ٣٠ج (الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١ ـ ١٣٨٣هـ/[١٩٦١ ـ ١٩٦٣م])، ٦/ ٣٥٩.

ولزيادة تأكيد الأمر بيّن الحوالي أنّ معنى مصطلح أهل السُّنَّة والجماعة «هو ما يقابل المبتدعة وأهل الأهواء». ونبّه على أنّ «هذا المعنى لا يدخل فيه الأشاعرة أبداً، بل هم خارجون عنه... فمن تلقّى من السُّنَّة فهو من أهلها وإن أخطأ، ومن تلقّى من غيرها فقد أخطأ وإن وافقها في النتيجة. والأشاعرة كما سترى تلقّوا واستمدّوا من غير السُّنَّة، ولم يوافقوها في النتائج، فكيف يكونون من أهلها؟» (ص٦).

وحشْداً للحجج المؤيّدة لموقفه، أورد الحوالي سلسلة من الأقوال المنسوبة إلى بعض الفقهاء والمحدّثين والمتصوّفة القدامى في ذمّ الكلام والأشعريّة دون أن يمحّص هذه الأقوال ويتثبّت من صحّة نسبتها إليهم ومن وجاهتها.

ومن الأمور الطريفة في هذا السياق استشهاده (ص٧) بقول لأبي العبّاس بن سريج (ت٣٠٦هـ) الملقّب بالشافعي الثاني عبّر فيه عن رفضه الأخذ بتأويل الأشعريّة وغيرهم، وتعليقُه في الهامش (ص٧، الهامش ٩) بالقول عن ابن سريج: «والظاهر أنّه تُوُفّي قبل رجوع الأشعري لمذهب السلف، والأشعري توفّي سنة ٣٢٤ أو ٣٣٠هـ على قولين»، أي أنّ ابن سريج تكلّم على الأشعريّة قبل أن يترك الأشعري الاعتزال ويلتحق بأهل السُّنَّة ويؤسّسَ مذهباً جديداً ويشتهر هذا المذهب باسم الأشعريّة، مع العلم أنّ الأشعريّة لم تُعرَف كمذهب يشار إليه بهذا الاسم إلّا بعد موت الأشعري نفسه. وهذا يؤكّد أنّ القول المستشهَدَ به المنسوب إلى ابن سريج في كتاب ابن القيّم[٢] مكذوب؛ ويؤكّد أنّ الحوالي لا يملك الحسّ النقدي والموضوعي اللازم للإقرار بذلك.

لقد بدا الحوالي في كلامه على الأشعريّة مولعاً بنقل أقوال الذمّ وإشاعتها وتبريرها، جاعلاً من ذلك سلوكاً مطلوباً من المؤمنين، مكرِّساً عقليّة التصنيف والإقصاء والتناحر بين المسلمين، مستنجداً في هذا السلوك بكلّ مقالة تبرّره وإن كانت لبعض الصوفيّة مع تجنّب تسميتهم بالصوفيّة واستبدالها بعبارة «أئمّة السلوك»[٣].

---

(٢) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **اجتماع الجيوش الإسلامية**، صححه وضبطه جماعة من العلماء (الرياض: مكتبة ابن رشد، ١٩٩٩م)، ص٦٢.

(٣) «هذا، وليس ذمّ الأشاعرة وتبديعهم خاصّة بأئمّة المذاهب المعتبرين، بل هو منقول أيضاً عن =

وقد ادّعى أنّه يعرف بدقّة عقيدة الأشاعرة ومحلّهم من الإسلام، وبناءً عليه سمح لنفسه بتصنيفهم إيمانيّاً ودينيّاً: «فالحكم الصحيح في الأشاعرة أنّهم من أهل القبلة لا شكّ في ذلك، أمّا أنّهم من أهل السُّنَّة فلا». وهذا كلام لا يفيد شيئاً لأنّ كلّ من يقرّ بشعيرة الصلاة ويؤدّيها يسمّى عند الجميع من أهل القبلة، ولأجل ذلك سمّى أبو الحسن الأشعري كتابه الجامع لفرق المسلمين «مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين»، واستعمل هو وغيره فيهم عبارة «أهل القبلة». وليس لأحد أن يمنّ على أحد بالإيمان والإسلام قال تعالى: **﴿بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾** [الحجرات: ١٧]، ولا له أن يحتكر صفة الانتماء إلى أهل السُّنَّة ويقصي غيره عنها.

فمن المعلوم أنّ مفاهيم «أهل السُّنَّة» و«جماعة أهل السُّنَّة» و«أهل السُّنَّة والجماعة» وما تعبّر عنه في الواقع لم تظهر فجأة ودفعة واحدة. بل حدث ذلك على التدريج، وتبلور في سياق الجدل والصراع بين المذاهب والفرق الإسلاميّة، وأسهمت فيه عدّة شخصيّات وجهات ومجموعات ظهرت في نواحٍ مختلفة من العالم الإسلامي واكتمل وجودها ونضج فكرها على مدى حوالي قرنين من الزمن، منها المفسّرون وأصحاب الحديث والفقهاء والمتكلّمون واللغويّون والمؤرّخون والإخباريون والقُصّاص.

وقد استقرّ على أن جماعة أهل السُّنَّة تضمّ هؤلاء جميعاً ممّن قال بعدالة الصحابة وأدان سبّهم وشتمهم، وأخذ في الفقه بالكتاب والسُّنَّة والاجتهاد، ولم يشكّك في باب الاعتقاد في معلوم من الدين بالضرورة. غير أنّهم، رغم اتّفاقهم العامّ في ذلك، لم يخلوا من الاختلاف في أبواب التفسير والتأويل وقبول الأحاديث وردّها والفتيا والاجتهاد في الأحكام وفروع المسائل العقديّة لا سيما ما كان منها مبنيّاً على النظر العقلي(٤).

= أئمّة السلوك الذين كانوا أقرب إلى السنّة واتّباع السلف». انظر: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «منهج الأشاعرة في العقيدة،» ص٩، <http://www.saaid.net/book/open.php?cat=89&book=4322>.

(٤) انظر: بسّام الجمل، **الإسلام السنّي**، سلسلة الإسلام واحداً متعدّداً (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦م)، ومحمّد بوهلال، **جدل السياسة والدين والمعرفة** (بيروت: دار جداول، ٢٠١١م)، ص٢٠٧ ـ ٢٢٦.

وحاول الحوالي أن يخفّف من وطأة حكمه السلبي على الأشاعرة، فميّز بين صنفين منهم: متكلّمي الأشاعرة ومنظّريهم وكتّابهم من جهة، و«من تأثّر بمذهبهم عن حسن نيّة واجتهاد أو متابعة خاطئة أو جهل بعلم الكلام أو لاعتقاده أنّه لا تعارض بين ما أخذ منهم وبين النصوص»، من جهة أخرى، مثل الحافظ ابن حجر (ص١٠). وهذا تمييز تحكّمي لا طائل من ورائه لأنّ الجميع أشاعرة كانوا أو غير أشاعرة، هم مبدئيّا ذوو نوايا حسنة، وهم في حالي الإصابة والخطإ مجتهدون أو مقلّدون أو جاهلون، تماماً كالذي قاله الحوالي في شأن ابن حجر معتذراً، وقوله يذكّر بصنيع قساوسة الكنيسة وإسنادهم مفاتيح الجنّة وصكوك الغفران لمن يشاؤون ومنعها عمّن يشاؤون. ويُفهم من هذا التميز غير المجدي أنّ الخطأ في الاعتقاد لا بأس به متى كان عن حسن نيّة، وهذا مدخل لتبرير كلّ ضروب الضلالة والانحراف.

٢ ـ العقيدة الأشعريّة «عقيدة ضالّة»

تكلّم الحوالي على اعتقادات الأشاعرة أو ما سمّاه بـ«الأصول المنهجيّة» لمذهبهم من خلال أربع عشرة مسألة، هي: مصدر التلقّي، إثبات وجود الله، التوحيد، الإيمان، القرآن، القدر، السببيّة، أفعال المخلوقات، الحكمة الغائية، النبوّات، التحسين والتقبيح، التأويل، السمعيّات، التكفير، الصحابة، الإمامة (ص١٣ ـ ٢٧)؛ وأجّل الكلام على مقالتهم في الصفات إلى بحث آخر.

وليس لعبارة «أصول منهجيّة» التي استخدمها الحوالي دلالة واضحة، فالقدامى استعملوا عبارات أخرى في تسمية آرائهم واجتهاداتهم الكلاميّة واعتقاداتهم الدينيّة، مثل: مقالة، مسألة، أصل، عقيدة... والمحْدَثُون ميّزوا في آراء القدامى واجتهاداتهم بين: المقدّمات النظريّة (الفلسفيّة والطبيعيّة والإبستمولوجيّة)، وطرق أو مناهج البرهنة والإثبات والاستدلال، والمقالات أو الأصول الاعتقاديّة[٥].

(٥) في تفصيل ذلك، انظر: محمّد بوهلال: المصدر نفسه، ص١٤٥ ـ ١٧٤، و**الغيب والشهادة في فكر الغزالي** (سوسة، تونس: دار محمّد علي للنشر؛ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٣م)، ص٢٦٨ ـ ٤٠٩.

كما أنّ المسائل التي تطرّق إليها الحوالي تحت عنوان «أصول منهجيّة» ليست من جنس واحد ولا من مستوى تصنيفي واحد؛ فبعضها أدوات ووسائل (مثل مصدر التلقّي والتأويل)، وبعضها الآخر مقاصد (مثل وجود الله)؛ وبعضها أصول (مثل التوحيد والنبوّات) وبعضها فروع لتلك الأصول (مثل السببيّة والتحسين والتقبيح)، وبعضها مسائل مترابطة تكوّن قضيّة أو مبحثاً واحداً لا يُفهم إلّا بالجمع بين تلك المسائل (مثل القدر والسببيّة وأفعال المخلوقات).

ولئن كان الباحث غير المختصّ ليس مطالباً بمعرفة العلاقة بين هذه الأصناف والأنواع وتنزيلها تنزيلاً دقيقاً، فإنّ من يزعم أنّه مختصّ في علم الكلام وفي مقالات المرجئة والأشاعرة على وجه الخصوص، مثل الحوالي (ص١)، لا يليق به مثل هذا الخلط والاعتباطيّة اللذيْن سنرى لهما وجوهاً أُخَرَ في باقي البحث.

إنّ استيفاء النظر في جملة هذه المسائل الكلاميّة أمر متعذّر في هذا البحث القصير، لذلك نقتصر على عرض نقد الحوالي لثلاث منها، هي: إثبات وجود الله (ص١٥ ـ ١٦)، التوحيد (ص١٦)، التحسين والتقبيح (ص٢٢).

أ ـ نقد الحوالي لمقالة الأشاعرة في إثبات وجود الله

أقام الحوالي مقابلة بين منهج الأشاعرة ومنهج السلف في إثبات وجود الله، فأكّد أنّ وجود الله في مذهب السلف «أمر فطري معلوم بالضرورة»، وأنّ الأدلّة على وجوده تعالى «في الكون والنفس والآثار والآفاق والوحي أجلّ من الحصر». أمّا الأشاعرة فلديهم دليل واحد هو دليل الحدوث، وصيغته حسب الحوالي هي التالية: «الكون حادث، وكلّ حادث فلا بدّ له من محدِث قديم، وأخصّ صفات هذا القديم مخالفتُه للحوادث، وعدم حلولها فيه...».

وحسَب الحوالي، بنى الأشاعرة دليلهم اليتيم ذاك على أصول فاسدة لا يحصيها عدّ، واستعملوا في صياغتها مفاهيم ومصطلحات بدعيّة موافقين الفلاسفة «حتّى في ألفاظهم». واقترح عليهم صيغة أبسط وأبلغ في إثبات وجود الله، هي قوله: «ولو أنّهم قالوا: الكون مخلوق، وكلّ مخلوق لا بدّ له من خالق لكان أيسر وأخصر».

لنا على عرض الحوالي لدليل الأشاعرة على وجود الله وتفضيل أدلّة السلف عليه ثلاث ملاحظات:

الأولى: أنّه ليس صحيحاً أنّ الأشاعرة يكتفون بدليل الحدوث، فمن أدلّتهم الأخرى دليل الإمكان، ودليل العناية، ودليل حكمة الله في خلق العالم على أحسن صورة[٦]. وأيّاً كان الأمر فليس بالإمكان اعتبار أيّ من هذه الأدلّة المثبتة لوجود الله قاطعاً لا يسع المرء إلّا قبوله والإذعان له. ولو كان ذلك صحيحاً لقلّ عدد الجاحدين لوجود الله أو انتفى. ولمّا كان الأمر اجتهاداً بشريّاً دافعه تقريب الناس من الإيمان، لا نرى من الحكمة طمس جهد من نخالفهم الرأي في هذا السبيل لمجرّد تبايننا المذهبي عنهم.

الثانية: أنّ البديل الذي اقترحه الحوالي لدليل الأشاعرة أوهى من دليلهم، فالقول بأنّ التسليم بوجود الله «أمر فطري معلوم بالضرورة» ادّعاء لا دليل عليه، بل إنّ إنكار كثيرين لوجود الله قديماً وحديثاً دليل على أنّ معرفة الله ليست ضروريّة لأنّ المعرفة الضروريّة هي ما لا يستطيع المرء إنكاره وإن حاول ذلك.

أمّا الصيغة البديلة التي اقترحها وعدّها «أيسر وأخصر» من دليل الأشاعرة، ـ وهي قوله: «الكون مخلوق، وكلّ مخلوق لا بدّ له من خالق» ـ فصيغة دائريّة تتضمّن مقدّمتُها نتيجتها بدءاً، وهذا من الأخطاء المنطقيّة البدائيّة. إذ يحقّ للمرء أن يتساءل: كيف عرفنا أنّ العالم مخلوق؟ أليس جوهر النزاع هو هذا؟ فالإقرار بخلق العالم، يعني اعترافاً مسبقاً بأنّ له خالقاً. وهذا الاعتراض يعرفه الحوالي جيّداً، إذ أورده في الهامش (٢٧). لكنّه بعد ذلك أورد كلاماً غير متناسق، فقال: «ومع هذا فالفلاسفة يقولون: الكون قديم ولا نسلّم أنّه حادث، فالأشاعرة كما قال شيخ الإسلام: «لا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا»».

إنّ في هذا الكلام خلطاً واضحاً، فالفلاسفة لا يعتبرون قِدم العالم مقدّمة من مقدّمات الجدل بينهم وبين المتكلّمين، بل نتيجة يسعون إلى إثباتها وإقامة الحجج على صحّتها. والأشاعرة لم يسلّموها لهم قطّ، بل نقضوها

(٦) بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص٣٥٦ ـ ٣٨٧.

بمقالة الحدوث. وعبارة ابن تيميّة فيهم هي من باب الاستنقاص غير المحقّ الذي لا يبرّره إلّا العداء المذهبي المسبق.

الثالثة: أنّ الحوالي، كعادته، لا يحيل على مصادره بطريقة سليمة. قال في هذا الموضع (الهامش ٢٧، ص١٦): «انظر الأبواب الأولى من أيّ كتاب في عقيدتهم، ومجموع الفتاوى: ٢/ ٧ ـ ٢٣ وأوّل شرح الأصبهانيّة». وهذه إحالة غير دقيقة وغير جدّيّة.

ب ـ نقد الحوالي لمقالة الأشاعرة في التوحيد

كالعادة، يقابل الحوالي بين الأشعريّة وأهل السُّنَّة أو أهل الحقّ. فالتوحيد عند الأشاعرة قدماءَ ومعاصرين «هو نفي التثنية أو التعدّد ونفي التبعيض والتركيب والتجزئة». «أمّا التوحيد الحقيقي وما يقابله من الشرك ومعرفته والتحذير منه فلا ذكر له في كتب عقيدتهم إطلاقاً ولا أدري أين يضعونه أفي كتب الفروع؟ فليس فيها. أم يتركونه بالمرّة؟ فهذا الذي أجزم به». إنّ هذا التقويم السلبي لإسهام الأشاعرة في بلورة مفهوم التوحيد والدفاع عنه كلاميّاً ينمّ في رأينا عن سوء تقدير لطرف اختار الكاتب منذ البداية اعتباره خصماً له، وهو ما دفعه إلى التحامل عليه في جلّ المواضع وإطلاق الأحكام المتناقضة عليه. فهل صحيح أنّ نفي التثنية والتعدّد والتبعيض والتركيب والتجزئة في حقّ الله شيء لا صلة له بما سمّاه الشيخ الحوالي «التوحيد الحقيقي»؟ هل نفهم من كلام الحوالي أنّ الآيات الكريمة والأحاديث النبويّة الشريفة التي نهت عن القول بإلهين اثنين أو بعدّة آلهة، ونفت أن يكون لله مثيل، أو أن يحيط بكنهه عقل أو تصوّر أو خيال، لا تعبّر عن التوحيد الحق؟ إنّ إنكار ما عند الآخرين من الحقّ بدافع ما نكنّه لهم من عداوة هو الباب العريض لإنكار الحقّ جملة، وهذا ما نربأ بالحوالي وبكلّ مسلم أن يقع فيه. وخير من هذا أن نرى ما عند الآخرين من خير وحقّ، فنثمّنه ونأخذ به ونبرزه، وندعوهم في الآن نفسه إلى ما عندنا من حقّ وخير قد يكونون غفلوا عنه، فيكثر الخير ويزداد الحقّ نصوعاً.

بعد ذلك التقرير السلبي الاختزالي، يتلخّص كلّ ما قاله الحوالي في فهم الأشاعرة للتوحيد فيما يلي: أنّ أوّل واجب عندهم هو «النظر أو القصد

إلى النظر أو أوّل جزء من النظر»، وأنّهم ينكرون المعرفة الفطريّة ويقولون: «إنّ من آمن بالله بغير طريق النظر فإنّما هو مقلّد، ورجّح بعضهم كفره، واكتفى بعضهم بتعصيته».

إنّ هذا العرض لا يقول شيئاً ذا بال عن آراء الأشاعرة في معاني التوحيد وأسسه وأدلّته وكيفيّات تحقّقه النظريّة والعمليّة. وهي أمور مشوِّقة فصّلها الأشاعرة المتقدمون والمتأخّرون. ولعلّ من أعمقها غوراً ما أورده الغزالي في كُتُبه **الاقتصاد في الاعتقاد وإحياء علوم الدين والمقصد الأسنى وجواهر القرآن** وغيرها، وتناوله بالدرس والتحليل باحثون كُثُر من العرب والمسلمين والغربيّين واليابانيّين والروس وغيرهم.

ج ـ نقد الحوالي لمقالة الأشاعرة في التحسين والتقبيح

لخّص الحوالي مقالة الأشاعرة في التحسين والتقبيح فيما يلي: «ينكر الأشاعرة أن يكون للعقل والفطرة أيّ دور في الحكم على الأشياء بالحسن والقبح، ويقولون: مردّ ذلك إلى الشرع وحده». وفسّر ذهابهم هذا المذهب بكون «إلغاء دور العقل بالمرّة أسلم من نسبة القبح إلى الشرع مثلاً، ومثّلوا لذلك بذبح الحيوان، فإنّه إيلام له بلا ذنب، وهو قبيح في العقل، ومع ذلك أباحه الشرع».

انتقد هذه المقالة بأن بيّن أنّها «ردّ فعل مغال» على إيجاب المعتزلة «الثواب والعقاب على الله بحكم العقل»، وعلى قولهم وقول البراهمة «الذين يحرّمون أكل الحيوان»: «إنّ العقل يوجب حُسْن الحَسَن وقبح القبيح»، «فلمّا عجز هؤلاء عن ردّ شبهتهم ووافقوهم عليها أنكروا حكم العقل من أصله، وتوهّموا أنّهم بهذا يدافعون عن الإسلام».

إنّ كلام الحوالي في خطواته الثلاث ـ العرض والتفسير والنقد ـ يقوم على فهم متحامل ومغرض لمقالة الأشاعرة في الموضوع، وهو ما نُظهره في الوجوه الأربعة التالية:

الوجه الأوّل: أنّ الموضوع الذي خصّه الأشاعرة بمقالتهم في التحسين والتقبيح هو الأفعال الإراديّة الواقعة تحت طائلة التكليف والحساب؛ كالعبادات والصلوات والنسك والصدقة والجهاد والإخلاص وقول الحقّ

والنصيحة، ونقائضها من الأفعال المذمومة شرعاً، وليس أيَّ فعل أو أيّ موضوع كان، كما توحي به الصيغة التعميميّة في كلام الحوالي.

وكان السؤال الذي طرحه المسلمون القدامى في هذا الصدد هو التالي: ما مصدر الحكم على هذه الأفعال وما جهتُهُ؟ وكانت جهات الحكم المتداولة عندهم لا تعدو ثلاثاً: النقل والعقل والهوى أو الذات. واستبعدوا جهات أخرى من الاعتبار، مثل الحسّ والضرورة، أو أدخلوها في إحدى الجهات الثلاث المذكورة (مثل حكمنا على الطعام اللذيذ بأنّه حسن، فإنّ حاسّة الذوق هي التي حملتنا على ذلك، وهي لا تعدو أن تكون تعبيراً عن هوانا وما تميل إليه أنفسنا).

ولما كان مجال نظر العقل هو المعرفة الاستدلاليّة الموضوعيّة بشقّيها المنطقي والتجريبي ـ وليست معرفةُ صفات الأفعال المعياريّة من هذا القبيل ـ، ولما كان الهوى أو النفس ليس هو جهة الحكم المعتبرة عند المسلمين لأنّهما يقودان إلى أحكام متضاربة في القضيّة الواحدة، استبعدهما الأشاعرة من الاعتبار، وقالوا: إنّ الشرع وحده هو المخوَّل أن يحكم على الأفعال الإراديّة بأنّها حسنة أو قبيحة. وهذا التعليل قابل للنقاش طبعاً في ضوء تراكم معارفنا.

ومن الغريب أن يؤاخِذ الحوالي الأشاعرة على هذه المقالة، وهو المصرّح في غير ما موضع من مقاله بتمسّكه الشديد بالمذهب السنّي، وتأكيده أنّ جوهر هذا المذهب هو التمسّك بالكتاب والسُّنَّة، وتحكيمهما في كلّ شيء، وعدم تغليب أيّ شيء آخر عليهما. ومن الغريب أيضاً اتّهامُهُ الأشاعرة في هذا الموضع بأنّهم يُلْغُون «دور العقل بالمرّة»، بالرغم من أنّه آخذهم في مواضع أخرى من مقاله بأنّهم يأخذون بالعقل دون النقل، أو يُفْرِطون في استخدامه، وأنّهم ليسوا سوى فرع منشقّ عن المعتزلة، يقتفون أثر الفلاسفة حذو النعل بالنعل ويستعملون اصطلاحهم ومفاهيمهم.

الوجه الثاني: علّل الحوالي استبعاد الأشاعرة دور العقل في التحسين والتقبيح باعتقادهم كون الشرع يبيح أحياناً ما يقبّحه العقل، وضرب لذلك مثال ذبح الحيوان. وهذا المثال ضربه الأشاعرة فعلاً، لكنّ الاقتصار عليه يوحي بسطحيّة تأسيسهم لنظريّتهم في الموضوع، وبقولهم بتناقض العقل

والشرع عامّة. وليس الأمر كذلك بالنسبة إليهم وبالنسبة إلى غيرهم من المذاهب الكلاميّة(٧).

الوجه الثالث: جنح الحوالي إلى إطلاق أحكام اتّهاميّة معياريّة وانفعاليّة على مقالة الأشاعرة في التحسين والتقبيح للتأثير على القارئ بواسطة اللغة والعواطف والتجييش المتقصّد للنوايا والبواطن، دون العرض الموضوعي والتحليل المتين. من ذلك وصفه موقفهم بـ«ردّ الفعل المغالي»، ومعلوم أنّ ردّ الفعل موقف غير محبّذ في الغالب. لكنّه إن كان يستهدف فِرقة أو نحلة مذمومة عند المتقبّل؛ كالمعتزلة والبراهمة، فإنّه قد يصبح مقبولاً محبّذاً. لذلك سعى الحوالي إلى إبطال هذا الجانب الإيجابي بوصف ردّ الفعل الأشعري بالمغالي ـ والغلوّ في كلّ الأحوال مذموم ـ، وبدمغ الأشاعرة بالعجز عن ردّ شبهة البراهمة، ووضعهم في صورة المتوهّم الدفاعَ عن الإسلام وهو بعيد عن ذلك.

إنّنا إزاء خطاب تحكمه المواقف السلبيّة المسبقة من الأشاعرة، وتوجّهه الأحقاد عليهم؛ ومثل هذا الخطاب لا يمكن أن يكون مصدر رؤية منصفة ومتوازنة وبنّاءة.

الوجه الرابع: لم يكن تعامل الحوالي مع المصادر تعامل باحث محقّق محترف. فقد تكلّم في مسألة النبوّات والعصمة، وأحال على ستّة مصادر. ثمّ تكلّم على مسألة التحسين والتقبيح ـ وهي مسألة مختلفة تماماً ـ، فأحال على نفس المصادر المحال عليها في المسألة السابقة(٨). وهذا يُفقد الإحالة كلّ قيمة مرجعيّة وتحقيقيّة.

٣ ـ تكريس العداء للأشعريّة

بصورة عامّة، تناول الحوالي في جملة المسائل الأربع عشرة قضايا كلاميّة وفلسفيّة بالغة الأهمّيّة والتعقيد والتشعّب تناولاً بالغ الاقتضاب والاختزال والتعميم والسطحيّة. فما من قضيّة من القضايا المعالجة إلّا

---

(٧) للتوسّع في هذا الموضوع، انظر: محمد بوهلال: المصدر نفسه، ص١٩١ ـ ٢٦٦، و«معضلة الشرّ بين علم الكلام والفلسفة،» **مدارات فلسفيّة** (الرباط)، العدد ١٣ (٢٠٠٦م)، ص٧ ـ ٤٢.

(٨) بوهلال، «معضلة الشرّ بين علم الكلام والفلسفة،» ص٢٢، الهامش ٣٧.

وتناولتها بالتحليل والاستدلال والنقد مؤلّفات عديدة مفردة ومشتركة. وما كتبه الأشاعرة بمفردهم في الموضوع يوازي مجلّدات ضخمة، ومع ذلك اكتفى الحوالي في مقاربتها بالفقرة الواحدة أو الفقرتين، متجرّئاً رغم هذا الاقتضاب والابتسار والسطحيّة على القفز إلى النتائج الخطيرة وإطلاق الأحكام الثقيلة المخرجة من المذهب والحقّ والصواب والجنّة.

بماذا نفسّر هذا العداء المفرط وغير المبرَّر للأشعريّة، واستعمال أسلحة التبديع والتضليل والتشويه والإقصاء ضدّها؟ يمكن ردّ ذلك إلى العوامل الثلاثة التالية:

أ ـ استبطان مشاعر حادّة ومكثّفة من الاضطهاد تجاه الأشاعرة في إطار مؤامرة موهومة هذه عناصرها: أوّلاً تقرّب الأشاعرة من أهل السُّنَّة وادّعوا أنّهم يدعّمونهم في الدفاع عن الدين ضدّ الملحدين. ثانياً اغترّ أهل السُّنَّة بذلك وكفّوا عن هجر الأشاعرة وتبديعهم وتضليلهم وسكتوا عنهم. ثالثاً بفضل هذه الخطّة الماكرة تمكّن الأشاعرة من الأمّة واستأثروا باسم أهل السُّنَّة فيها. رابعاً أخذوا يضلّلون أهل السُّنَّة الحقيقيّين ويضطهدونهم. خامساً حتّى لا يتكرّر ذلك يجب إبقاء الأشاعرة خارج دائرة أهل السُّنَّة وعدم التواني في تضليلهم وتحذير المسلمين من بدعهم (ص١٣). وما هذه المقالة التي كتبها الحوالي إلّا التزام بالنقطة الخامسة.

لا شكّ أنّ العالم الإسلامي عرف عبر تاريخه وجوهاً عديدة من الصراع الداخلي اتّخذ في كثير من الأحيان صبغة دمويّة يمكن تسميتها بلغة عصرنا الحديث حروباً أهليّة. وقد كانت المذاهب والفرق أحد عوامل هذا الصراع وأسبابِه، وأحد المتضرّرين منه في نفس الوقت. ولم يكن الصراع يدور بين الأطراف المتباعدة فحسب، بل كان يدور بين الأطراف المتقاربة أيضاً. وكما تقاتل القادة والزعماء الأقران، وتقاتل الخلفاء الإخوة، وتقاتلت المدن الجارة، تقاتلت أو تصارعت الفصائل المنتمية إلى نفس المذهب والفرقة. في هذا الإطار حدث اضطهاد تاريخي للأشاعرة من قِبَل الحنابلة والحنفيّة، وحدث اضطهاد معاكس حين سنحت الظروف. إنّ تجديد هذا الصراع اليوم انتقاماً وأخذاً بالثأر وشفاء للغليل وردّاً لاضطهاد سابق هو سلوك مماثل لما يستبطنه كثير من الشيعة من شعور بظلم موهوم نالهم من أهل السُّنَّة خلال قرون خلت ورغبةٍ جامحة لديهم في الانتقام.

ب ـ العداء التاريخي لدى تيّار المحدّثين وأهل الخبر والأخذ بالظاهر لكلّ ممارسة كلاميّة وإعمال للعقل في شؤون الدين. وهذا موقف لا مبرّر له باعتبار أنّ هذا التيّار نفسه قد التجأ إلى الممارسة الكلاميّة والجدال العقلي. فكتاب القاضي الحنبلي أبي يعلى محمّد بن الفرّاء البغدادي (ت٤٥٨هـ) **المعتمد في أصول الدين**(٩) نموذج كامل للممارسة الكلاميّة المعتمدة لدى عموم المتكلّمين. وكذا الشأن بالنسبة إلى عدد كبير من مصنّفات شيخ الإسلام ابن تيميّة. وفي نفس الإطار يندرج مقال الحوالي هذا.

ج ـ الرغبة الشديدة في استحواذ قسم ضئيل العدد من المسلمين على حق الكلام باسم أهل السُّنَّة والجماعة، ومن ثمّ الكلام باسم الإسلام الحقّ، بما يعنيه ذلك من تحكّم وتصرّف في رصيد هائل من رأس المال الرمزي الذي يملكه المسلمون وامتلاك لسلطة دينيّة ومعرفيّة وثقافيّة مطلقة. إنّ العمليّة تبدو بسيطة ومتجانسة: أوّلاً حصر الحقّ والخير والنجاة والتقدّم والأخلاق والثقافة والمعارف وكلّ ما هو إيجابي ومشروع في الإسلام. ثانياً حصر الإسلام في أهل السُّنَّة والجماعة وإقصاء المذاهب والفرق الأخرى. ثالثاً حصر أهل السُّنَّة والجماعة في المذهب الحنبلي وبعض السلف. رابعاً اختزال المذهب الحنبلي والسلف رغم ثرائهما في عدد ضئيل من الفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين هم أساساً أحمد بن حنبل وابن تيميّة وابن القيّم، وتجاهل باقي مكوّنات الثقافة الإسلاميّة؛ أي: قرابة ٩٩ بالمئة منها.

وحتّى لا يظهر الحوالي مكرّساً للفُرقة بين المسلمين مشتّتاً لجمعهم، سعى في بعض المواضع إلى التقليص من الحجم العددي للأشاعرة والحطّ من إسهامهم العلمي في الثقافة الإسلاميّة (ص٩)(١٠). وفي تصريح يذكّرنا بسبب نزول سورة التكاثر، قال: «ولولا ضيق المجال لسردت قائمة متوازية

(٩) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، حققه وقدّم له وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م).

(١٠) هذا الزعم يناقض ما أثبته الحوالي في أكثر من موضع من مقاله. فقد ذكر (ص١ ـ ٢) أنّ الأشعريّة أكبر فرق المرجئة الغلاة، وأنّهم تيّار يراد له اكتساح الأمّة، وأنّهم مذهب «له وجوده الواقعي الضخم في الفكر الإسلامي حيث تمتلئ به كثير من كتب التفسير وشروح الحديث وكتب اللغة والبلاغة والأصول، فضلاً عن كتب العقائد والفكر، كما أنّ له جامعاته الكبرى ومعاهده المنتشرة في أكثر بلاد الإسلام من الفلبّين إلى السينغال».

أذكر فيها كبار الأشاعرة ومن عاصرهم من كبار أهل السُّنَّة والجماعة الذين يفوقون أولئك عدداً وعلماً وفضلاً، وحسبك ما جمعه ابن القيّم في **اجتماع الجيوش الإسلاميّة والذهبي في العلوّ واللالكائي** (ص٩). وهذه المقارنة مغلوطة تماما لأنّ الأشاعرة لا يطرحون أنفسهم مقابل أهل السُّنَّة والجماعة أو مقابل المحدّثين والفقهاء لأنّهم باعتبارهم متكلّمين ليسوا محدّثين ولا مفسّرين ولا فقهاء وإن كانوا كذلك فعلاً. فالأشعري متكلّم أوّلاً، لكنّه قد يكون فقيهاً أصوليّاً مفسّراً محدّثاً، إلخ.

ثانياً: الردّ على الشيعة

١ ـ التشكّل التاريخي للشيعة

يمثّل الشيعة إحدى المدارس الدينيّة والفكريّة الإسلاميّة الكبرى التي عرفت عبر تاريخها حركيّة كبيرة وتنوّعاً في الإنتاج الفكري والتشكّل الاجتماعي والتعبير الديني. ولئن شملت هذه التسمية عشرات الفرق التي ظهرت في ظروف وملابسات مختلفة، فإنّ ما حقّق من بينها انتشاراً واستقراراً وديمومة إلى الآن لا يعدو أربع فرق مشهورة تمثّل نماذج متباينة من التشيّع، هي الزيديّة والإماميّة الإثناعشريّة والإسماعيليّة والنصيريّة. ولئن اندثرت كثير من الفرق الشيعيّة الفرعيّة فإنّ ما اندثر منها يجد صداه في إحدى الفرق الأربع الباقية. ومن الأمور الملفتة للنظر اليوم والجديرة بالتمعّن والدراسة ما يلاحَظ من تقارب فكري وسياسي بين الفرق الشيعيّة الأربع يصبّ في معظمه لفائدة إحداها، هي الإماميّة الإثناعشريّة. وهذا أحد العوامل التي تثير قلق العديدين من التمدّد المذهبي لهذه الفرقة وتدفعها إلى التصدّي لها وفضح مقالاتها «المنحرفة» عن الإسلام. وفي هذا الإطار يأتي اهتمام بعض مفكّري الصحوة بالرافضة وعقيدتها وتمدّدها الاجتماعي والسياسي.

إنّ القاسم المشترك بين فرق الشيعة قديماً وحديثاً هو الاعتراف بأنّ عليّاً بن أبي طالب كان الإمام الشرعي منذ تُوفّي الرسول. ولا يعني ذلك أنّ هذا المبدأ ظهر منذ وفاة الرسول، فبعض الدارسين يؤرّخون للبداية الحقيقيّة للتشيّع بحادثة اغتيال علي بن أبي طالب بالكوفة سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م وما تلاها

من حوادث سياسيّة[١١]. ورأُيْنا أنّ التشيّع كمذهب سياسي عقدي يطمح إلى الحكم والقيادة استناداً إلى رؤية فكريّة مخصوصة لم يَشْرَع في الظهور والتشكّل إلّا حين تراكمت الأحداث المأسويّة المحيقة بأسرة علي بن أبي طالب ومناصريها، وكان مفتتحها مقتل الإمام علي نفسه وتنازل ابنه الحسن عن الحكم لفائدة معاوية، وعرفت أوجها بمقتل الحسين بطريقة تراجيديّة تركت جرحاً غائراً في النفسيّة الإسلاميّة.

وفي النصف الأوّل من القرن الثاني نما التشيّع نموّاً هائلاً وبدأ يتفرّع إلى اتّجاهات واضحة الملامح. وبتأثيرٍ من الأحداث السياسيّة والاجتماعيّة المتعاقبة، واتّساعِ درجة الاختلاف بين الأتباع في هويّة الأشخاص المستحقّين للإمامة من آل البيت، وتنافسِ الدعاة والزعماء على احتكار الكلام باسم الإمام والفِرقة، نما التشيّع نموّاً هائلاً، وبدأ يتفرّع إلى اتّجاهات واضحة الملامح أخذت شكل أحزاب وفرق متعدّدة كانت متأثّرة بدرجات متفاوتة بالميثولوجيا الفارسيّة القديمة والفلسفات العرفانيّة الموروثة عن اليونان وبالفكر الكلامي الناشئ.

كان الشيعة أوّل أمرهم حزباً سياسيّاً كغيره من الأحزاب ارتبط ظهوره بأحداث تاريخيّة محدّدة وخاض صراعاً مع أطراف اتّخذت من هذه الأحداث مواقف مخالفة لموقفه. وكانت التكتّلات السياسيّة آنذاك مبنيّة على أساس الانتماء القبَلي أو الاجتماعي أو العرقي أو العائلي أو التعلّق بشخص معيّن أو الارتباط بحدث من الأحداث. لكن بعد تبلور نظريّة الإمامة أخذ التشيّع شكل عقيدة كوسمولوجيّة محورها مفهوم الإمام المعصوم الجامع للقيم الروحيّة والأخلاقيّة المحتكر للسلطات الدينيّة والسياسيّة والمعرفيّة. وكان الذي ساعده على ترقية نظرته إلى الإمام من مجرّد التفضيل السياسي إلى التقديس الديني هو مسارات التاريخ الشيعي نفسه.

ففي البداية كان هناك صراع بين أنصار الإمام وخصومهم، وكان الإمام يقدَّم باعتباره البديل السياسي الأفضل، شأنَ منافسيه في نظر مؤيّديهم. لكن

---

(١١) هاينس هالم، **الغنوصيّة في الإسلام**، ترجمة رائد الباش (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣م)، ص٣٣.

بعد تبلور نظريّة الإمامة أصبح الإمام شخصاً فريداً، شخصاً اختير من الله نفسه لتحمّل هذه الأمانة الخطيرة التي هي استمرار النبوّة بكامل صلاحيّاتها ما عدا نزول الوحي[١٢]. وكانت مركزيّة الإمام في التصوّر العقدي الشيعي من بعض وجوهها ردّ فعل نفسي على ما تعرّضت له أسرة علي بن أبي طالب وأنصارها من إبادة وتبخيس طالا كبار رجالها. فمقابل القتل واللعن والتشويه الذي تعرّض له الأئمّة من قِبَل خصومهم عمد الشيعة إلى تفضيلهم على من سواهم تفضيلاً مطلقاً، واعتبروا حقّهم في الحكم مكفولاً بالنصّ، ورأوا فيهم منبع الأخلاق الكريمة وعنوان البطولة والعزّة ومصدر العلم الإلهي، بل عماد العالم وأساس الوجود[١٣].

كان للغلاة الأوائل الدور الأهمّ في تشكيل هذه النظرة إلى الإمام،، إذْ مثَّلَ إنكارُهُمْ المبكّرُ لموت علي وتأكيدُهُمْ ارتفاعَهُ إلى السماء وعودَتَهُ المستقبليّة الأكيدة إلى الأرض وقولُ بعضهم بتجلّي الألوهيّة في شخصه وفي شخوص بعض أبنائه، مثّل ذلك الخطواتِ الأولى الحاسمةَ في بلورة نظريّة الإمامة وتحويلها من موقف سياسي دنيوي إلى موقف ديني عقدي ميثولوجي. وكان تفشِّي هذه العقائد الغالية في صفوف جماهير الشيعة هو الذي حمل بعض أئمّتهم ومفكّريهم النابهين ـ من الاتّجاه الزيدي خصوصاً ـ على تبنّي مناهج المعتزلة ومقالاتها من أجل إعادة صياغة الفكر الشيعي صياغة تؤهّله للاندماج في الحركة الفكريّة ذات المنزع العقلي الذي بدأ يتبلور في أواسط القرن الثاني الهجري، وأتاح لهم الشيوعَ الواسع بين جماهير المسلمين[١٤].

وبالرغم من الاضطهاد الذي عاناه كثير من الشيعة في القرون الإسلاميّة

---

(١٢) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ط ٣ (تهران: دار الكتب الإسلاميّة؛ مطبعة حيدري، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٦م)، باب أنّ الأئمّة هم أركان الأرض، ١/ ١٩٦ ـ ١٩٨.

(١٣) أورد الكليني عن جعفر الصادق أنّه قال: «لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت»، ونسب إليه أيضاً أنّه قال: «لو أنّ الإمام رُفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله». انظر: المصدر نفسه، ص١٧٩.

(١٤) يؤكّد هذه الصلةَ بين التشيّع والاعتزال كلامُ الشهرستاني على الغلوّ والتقصير في الفكر الشيعي: «أمّا الغلوّ فتشبيه بعض أئمّتهم بالإله تعالى وتقدّس، وأمّا التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق. ولمّا ظهرت المعتزلة والمتكلّمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلوّ والتقصير ووقعت في الاعتزال». انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمّد الوكيل (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص٩٣.

الأولى فإنّهم تمكّنوا في النهاية من الانتشار الواسع ومن تلوين بلدان إسلاميّة بأكملها بلونهم المذهبي الخاصّ، مثل إيران ومناطق مهمّة من العراق وآسيا الوسطى؛ تمكّنوا من ذلك بفضل توفيرهم أربعة شروط مهمّة ساعدتهم على ترسيخ مذهبهم، هي:

ـ بناء تاريخ رمزي وأسطوري للأئمّة وكبار مؤيّديهم يشيد بملامحهم ويبكي مآسيهم ويبرز عدالة قضيّتهم ونبلها وعلومهم الاستثنائيّة.

ـ بناء مرجعيّة دينيّة وعلميّة مستقلّة في مصادرها ومنهجها وأحكامها عن المرجعيّات الشرعيّة التي يستند إليها خصومهم.

ـ حيازة السيادة السياسيّة على بعض المناطق في مراحل تاريخيّة طويلة نسبيّاً أو دائمة وتكوين دول قويّة فيها، أهمّها المغرب الإسلامي ومصر والشام في عصر الفاطميّين وإيران في عصر الصفويّين، والتحالف مع قوى سياسيّة وعسكريّة قاهرة مثل المغول والاحتماء بها. وقد أفادتهم هذه السيادة كثيراً في ترسيخ مذهبهم وتشييع شعوب بأكملها كانت سنّيّة أو تدين بديانة أخرى.

ـ الانتقال بفضل تكريس الشخصيّة الكاريزميّة للأئمّة «المعصومين» من وضع الحزب المرتبط بعشيرة وسلالة ضيّقة إلى وضع التيّار الشعبي الواسع.

٢ ـ خطر «الرافضة»

الملاحظ أنّ التسمية التي يميل مفكّرو الصحوة إلى استعمالها في حقّ الشيعة هي «الرافضة». وتُرجِع بعض الأخبار هذه التسمية إلى رفض بعض غُلاة الشيعة الاعتراف بشرعيّة حكم الخليفتين أبي بكر وعمر وامتناعهم عن الانضمام إلى صفّ زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب في حربه ضدّ الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك. في هذا الإطار حكى أبو الحسين الخيّاط المعتزلي صاحب كتاب **الانتصار** أنّ زيد بن علي «لمّا خرج على هشام بن عبد الملك بالكوفة جاءه أبو الخطّاب، فقال: عرِّفنا ما تذهب إليه حتّى نبايعك. فقال له زيد: اتّق الله، فليس هذا وقت محنة. فقال: لا أرضى إلّا بها. فقال له زيد: فاسمع منّي، إنّي أبرأ إلى الله من القدريّة الذين حملوا ذنوبهم على الله تعالى، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفسّاق في عفو الله

مع الإصرار، ومن الرافضة الذين رفضوا أبا بكر وعمر، ومن المارقة الذين كفّروا أمير المؤمنين. فقال له: لستَ صاحبنا، ثمّ توجّه هو وأصحابه إلى المدينة يقولون: لبّيك جعفر، لبّيك جعفر»(١٥).

إنّ هذه التسمية تهجينيّة ولا يقبل بها الشيعة المقصودون بها، ويُفضّلون أن يُسمَّوْا بالشيعة الإماميّة الإثني عشريّة أو بغيرها من الأسماء المنطبقة عليهم. والأصل أن نسمّي الأشخاص والجماعات بما سَمَّوْا به أنفسهم أو بما اشتهر من أسمائهم إذا كانت محلّ قبول منهم، وإلّا دخل كلامنا معهم في باب التنابز بالألقاب؛ وهو أمر غير مُجْدٍ، فضلاً عن كونه مرفوضاً شرعاً؛ لذلك لن نستعمل في بحثنا هذا هذه التسمية وما شاكلها إلّا على وجه التعبير عن رؤية مفكّري الصحوة ومواقفهم. وإذا كنّا نروم نقد الشيعة وتبيان أخطائهم النظريّة والعقديّة على نحو مثمر مفيد ـ وهذا حقّ لكلّ عالم ـ فينبغي أن يكون ذلك بواسطة التحليل والاستدلال العلميّين لا غير. وفي هذا الباب ثمّة الكثير ممّا يمكننا قوله.

وفيما يلي نعرّف بالخطر الذي يمثّله الرافضة في أعين كتّاب الصحوة من خلال نصّ رقمي كتبه الشيخ ناصر العمر، عنوانه «واقع الرافضة في بلاد التوحيد».

قدّم الشيخ ناصر العمر في مقاله «واقع الرافضة في بلاد التوحيد» بسطة في الحضور الكمّي والكيفي للشيعة في المملكة، وكان أقرب إلى التقرير التحريضي منه إلى الوصف الميداني الموضوعي.

سعى أوّلاً إلى التقليل من عدد الشيعة. فأكّد أنّ نسبتهم لا تتجاوز الخمسة بالمئة من عدد سكّان المملكة، بل هي دون ذلك. لكنّه حذّر من حرصهم على الزواج المبكّر وحثّهم على تكثير النسل. ويعبّر هذا التقدير لحجمهم العددي سواء كان دقيقاً أو مبالغاً فيه عن قلق وخوف من الوجود الشيعي لا يساعدان على تكوين نظرة موضوعيّة عنهم وبناءِ علاقة طبيعيّة بهم. ولعلّ ذلك هو المقصود من كلام العمر.

---

(١٥) عبد الجبّار بن أحمد المعتزلي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيّد، ط ٢ (تونس: الدار التونسيّة للنشر، ١٩٨٦م)، ص٢٢٨.

ثمّ نبّه لعنايتهم الفائقة بالتعليم وكثرة مدارسهم وتشجيعهم فتيانهم وفتياتهم على ارتيادها، وحضورهم القوي في الجامعات طلبةً ومدرّسين وإداريّين، وحرصهم على متابعة «التخصّصات القويّة والعلميّة»، معطياً بعض الأرقام وبعض الأسماء عن ذلك.

وحذّر من تسرّبهم القوي في الوزارات والإدارات والأمن، ومن نشاطهم التجاري الواسع ونجاحهم في إدارة الأعمال وسيطرتهم على بعض القطاعات التجاريّة والخدماتيّة وثرائهم الاقتصادي.

وانتقد عنايتهم الفائقة بالأنشطة العلميّة والدعويّة والاجتماعيّة في المساجد والحسينيّات وغيرها، وكثرة دروسهم ومحاضراتهم وندواتهم الدينيّة والأخلاقيّة، وحرصهم على إشهار أعيادهم ومواليدهم ومآتمهم وعزاءاتهم، وتنظيمهم معارض الكتاب وتشجيعهم على التأليف والنشر وكتابة المقالات والمقابلات الصحفيّة وترويج الكتب لا سيما المعبّرة عن عقائدهم، وعنايتهم بتأسيس الجمعيّات الخيريّة ذات الأهداف الإنسانيّة النبيلة، وتفرّدهم بمحكمة خاصّة بهم، واهتمامهم الفائق بالحجّ والعمرة وتنظيمهم حملات تشجّع على أدائهما.

واستعرض أمثلة ممّا سمّاه «مظاهر من الشرك والابتداع» عندهم تتعلّق ببناء القبور ونشر صور أضرحة آل البيت ومراقدهم، واعتماد أوراد وأدعية خاصّة، وتعليق الزينات واللافتات والقصائد في عاشوراء، وإظهار عادات وممارسات خاطئة في المسجد النبوي.

إنّ ما يُفهم من هذا المقال هو أنّ الرافضة مواطنون من الدرجة الثانية، بل هم أسوأ من ذلك، إنّهم خطر يجب توقّيه ومحاصرته وتضييق الخناق عليه. وكلّ ما يُعدّ في مجالات الحياة التربويّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة من باب الفضائل وعدّه الشيخ العمر من الرذائل والانحرافات والمخاطر لمجرّد تعلّقه بالرافضة. فتكثير النسل سيّئة منهم، وعنايتهم بطلب العلم جريمة، وارتقاء بعضهم إلى مرتبة التدريس خلل يجب أن يُصلح، ونشاطهم التجاري مشبوه، وتنظيمهم الحملات المشجّعة على الحجّ والعمرة إحدى المنكرات، وبعثهم الجمعيّات الخيريّة التي تساعد الناس في «الزواج، ورعاية المرافق العامّة كأماكن العبادة ومغاسل الموتى وإصلاح المقابر، وإقامة الدورات

المختلفة في الحاسوب والآلة والكتابة والخياطة، وإقامة رياض الأطفال والعناية بها، والاهتمام بالمرضى وتوفير سبل العلاج لهم» ضلالة...

بعبارة واحدة: إنّ وجود الرافضة في حدّ ذاته خطر مُحْدِق وشرّ يجب أن يُزال قبل أن يستفحل ويعمّ. ولدى الشيخ ناصر العمر إحساس حادّ بهذا الخطر، لذلك وصف حال مدينة الرسول بسبب مفاسد الرافضة فيها على هذا النحو المأسوي: «وبشكل عامّ فالوضع في مدينة الرسول (ﷺ) خطير، والأمر يزداد سوءاً في كلّ عام، والجهر بالمنكر يتّضح لكلّ زائر، فالله المستعان».

لقد كان الشيخ العمر دون وعي يُشِيد بالرافضة ويعدّد مزاياهم ومواضع فضلهم وقوّتهم من حيث أراد الاستنقاص منهم والتنبيه على خطرهم. وما من شكّ في أنّ الاعتراض على بعض ممارساتهم وأفكارهم وعقائدهم أمر مشروع ومطلوب لأنّه يدخل في باب النصيحة والشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإسهام العالم الصادق في بيان حقائق الدين والتنبيه على ما قد يشوبها ويتسرّب إليها عند البعض من الخطإ والزلل والانحراف.

لكنّ ذلك لا يبيح لنا أن نعاملهم ـ وهم المشاركون لنا في الوطن والانتماء العامّ إلى الإسلام ـ كما يعامَل المنبوذون في بعض المجتمعات الطبقيّة والعنصريّة، أو كما يعامَل الكافر المحارِب. إنّ هذا الخطاب لا يرشّد هؤلاء الشيعة، بل يجعلهم في تناقض تامّ مع مجتمعهم ووطنهم؛ ولا يسمح لجيرانهم من المسلمين السُّنَّة باستمالتهم وإعانتهم على التخلّص من الأفكار الخاطئة التي ورثوها عن أجدادهم. وإذا كان شنّ حرب لا داعي إليها ضدّ طرف أجنبي عملاً غير حكيم، فإنّ شنّ حرب ضدّ فئة تشاركنا الوطن واللغة والدين أبعد عن الحكمة والصواب.

ولعلّ الأنسب في موضوع الحال أن يُلزَم الشيعة بالمملكة بما يُلزَم به غيرهم من المسلمين من واجبات وقوانين وتشريعات وقيم هي محلّ إجماع الأمّة وعلمائها وأولياء الأمر فيها؛ وأن يكون الحكم لهم أو عليهم على أساس مدى التزامهم بذاك، لا غير.

٣ ـ «شِرْك الرافضة»

نتعرّف فيما يلي إلى جانب ثان من نظرة علماء الصحوة إلى الرافضة، يتمثّل في تكفيرهم واتّهامهم بالوقوع في الشرك الأكبر، وذلك اعتماداً على نصّ رقمي كتبه الدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود تحت عنوان «حقيقة الرافضة».

في هذا النصّ حصر المحمود المعتقدات الأساسيّة للرافضة في أربعة أصول هي: العدل والتوحيد والنبوّة والإمامة. وشرح كلّ أصل من هذه الأصول بعبارة مقتضبة. ثمّ توقّف قليلاً على أصل الإمامة عندهم، فبيّن أنها تقوم على خمسة أصول، هي: انحصار الإمامة في الإثني عشر إماماً، العصمة، التقيّة، المهديّة، الرجعة. وشرح هذه الأصول الخمسة الفرعيّة شرحاً مقتضباً أيضاً. غير أنّه توقّف بعد ذلك مطوّلاً عند مسألتين، الأولى سمّاها «شركهم في توحيد الربوبيّة»، والثانية سمّاها «شركهم في توحيد الألوهيّة». ويدلّ هذا التوزيع غير المتوازن للمحاور على أنّ المحمود يرمي إلى إدانة الرافضة وتكفيرها وتأكيد انحرافها في أصول الاعتقاد دون الوقوف المتأنّي على مقالاتها وعقائدها.

يتمثّل هذا الشرك المزدوج حسب المحمود في إضفاء الرافضة صفات الربوبيّة والألوهيّة على أئمّتهم. وأعطى عن ذلك عدّة نماذج استمدّها من تأويلاتهم لبعض الآيات ومن بعض الأقوال والأخبار المنسوبة إلى أئمّتهم، ومحصّلتها هي وصف علي بن أبي طالب وسائر الأئمّة الإثني عشر بكونهم أربابَ الأرض وأرباب الناس وطوق النجاة في الآخرة، والزعم بأنّهم يأتون بالعجائب والمعجزات مثل ركوبهم السحاب وإحيائهم الموتى، وبأنّ المقصود بأسماء الله الحسنى هو الأئمّة، والادّعاء بأنّهم يعلمون الغيب وأنّهم هم الوسيلة التي يفعل الله بها ما يفعله في الكون، واعتبارهم زيارة أضرحة الأئمّة عبادة تضاهي فريضة الحجّ إلى بيت الله الحرام أو تفوقها.

ولنا على مقال المحمود خمس ملاحظات تتعلّق بمنهجه وتقريراته:

• **الملاحظة الأولى**: أنّه كان تارة يرسل كلامه إرسالاً دون إحالة، وتارة يحيل على مصادر شيعيّة إحالة لا تلتزم بالشروط الأكاديميّة من ذكر لاسم الكاتب وعنوان الكتاب وتاريخ الطبعة ومكانها وعددها ورقم الصفحة

التي نُقل منها الشاهد، ولا يميّز بوضوح بين النقل الحرفي والنقل بالمعنى. وهذا الإخلال المنهجي لا يسمح بالتعريف الدقيق بمقالات الخصم وآرائه.

• **الملاحظة الثانية**: أنّ المصنّفات الشيعيّة التي أحال عليها المحمود لا تعدو مصدرين، هما: كتاب **الكافي** لمحمّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩هـ) وكتاب **بحار الأنوار** لمحمّد باقر المجلسي (ت١١١١هـ). وهما على أهمّيّتهما ليسا كتابين كلاميّين ممحّضين لبيان عقائد الإماميّة، بل هما كتابا حديث وأخبار وأقوال منقولة عن الأئمّة والأتباع والخصوم. ويتميّز **بحار الأنوار** على نحو خاصّ بكونه كتاباً ضخماً جدّاً يتكوّن من عشر ومائة جزء ضمّنها المجلسي معظم الأحاديث والأخبار المتعلّقة بالشيعة وبتاريخهم وعقائدهم الغالية والمقتصدة الصحيحة والموضوعة بلا فرق. ومن المفترض في كلّ بحث يودّ التعريف بعقائد الشيعة الإثني عشريّة تعريفاً موضوعيّاً أن يعتمد على الكتب الأساسيّة في هذا الغرض، مثل كُتُب علي بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (ت٣٢٩هـ) ومحمّد بن محمّد بن النعمان العكبري المعروف بالشيخ المفيد (ت٤١٣هـ) ونصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ)، بالإضافة إلى قراءة شاملة ونقديّة في مؤلّفات الكليني والمجلسي وغيرهما.

• **الملاحظة الثالثة**: أنّ المحمود لم يعرض عقائد الإماميّة عرضاً نسقيّاً، ولم يوضّح مضامينها بالقدر الذي يجعلها مفهومة، ولم يميّز في الأمثلة والأقوال والشواهد التي ساقها بين الأساسي والثانوي، وبين ما هو مقالة إماميّة جامعة واعتقاد شيعي راسخ وما هو مجرّد رواية أو خبر أو رأي فردي. كان يفتّش عن الأقوال والشواهد التي تؤكّد موقفه الجاهز، وهو كفر الإماميّة وشركهم وانحرافهم العقدي الفاضح، ثمّ يوردها باعتبارها هي لبّ ما يذهب إليه عموم الرافضة وجوهر ما يعتقدون. إنّ معظم ما أورده المحمود هو من إنتاج المخيال الشيعي الشعبي، وقيمته ثقافيّة وأنثروبولوجيّة أكثر منها عقديّة.

• **الملاحظة الرابعة**: أنّ المحمود كان يصدّر ما نسبه إلى الشيعة من أقوال واعتقادات بعبارات من نوع: «قالوا»، «يقولون»، «يعتقدون أنّ الأئمّة...»، «يروون أنّ عليّاً...»، «يزعمون أن أبا عبد الله...»، «زعموا

أنّ...»، «وصفوا الأئمّة بأنّهم...»، «حرّفوا نصوص القرآن...»، «بالغوا في ذلك حتّى روَوا...»، «عندهم أنّ الرقاع يُستجار...»... إنّ خاصّيّة هذه العبارات أنّها من جهة أولى عبارات مُبهمة لا تسمّي شخصاً أو أشخاصاً محدّدين تلفّظوا بتلك الأقوال أو قالوا بتلك العقائد، بل تحيل على ضمير الجمع الغائب؛ وأنّها من جهة ثانية عبارات تعميميّة توهم بأنّ كلّ الرافضة يقولون بتلك الأقوال ويعتقدون في تلك الأمور المنسوبة إليهم، وهذا غير صحيح قطعاً. فبين الشيعة الإماميّة، فضلاً عن جملة الشيعة، كثير من الاختلاف. وما تضمّنه كتاب **بحار الأنوار** هو جماع ما راج في الوسط الشيعي الواسع من أقوال وأحداث وعقائد وحكايات وأساطير، وفيها كثير من الاختلاف والتناقض. فهو موسوعة شاملة جمعت ما هبّ ودبّ، وليس كلّه موضع اعتقاد وقبول من جملة الإماميّة.

• **الملاحظة الخامسة**: أنّ ما غلب على مقال المحمود هو الرغبة في إدانة الرافضة وإخراجهم من الملّة واعتبارهم مارقين من الدين بشكل كلّي وتوجيه أنظار المسلمين إلى حربهم وتأجيج الخصومات معهم وذلك من خلال بيان «شركهم في توحيد الألوهيّة، وهذا باب ضلالة دخل فيه هؤلاء إلى الشرك الأكبر من أبواب مختلفة». ويبدو أنّ مناخ الصراع المذهبي الحادّ والتكفيري هو المناخ الفكري الذي يبحث عنه بعض مفكّري الصحوة ويعملون على فرضه على عموم المسلمين بكلّ الوسائل لأنّه الأنسب لرواج مقالتهم وأفكارهم. والملفت للانتباه أنّ هذا المناخ الصدامي هو ما يرغب فيه الشيعة المنخرطون في الصراع المذهبي والسياسي ضدّ أهل السُّنَّة في مواطن عدّة من العالم الإسلامي. وكثيراً ما يلتقي النقيضان على مشروع واحد.

ولمزيد الوقوف على قصور الخطاب الصحوي في التعرّف إلى عقائد الشيعة ونقدها نقداً وجيهاً، نقف بعجالة على بابين من الأبواب الأربعة التي اعتبرها المحمود أبرز مداخل الشيعة إلى الشرك الأكبر وهما الباب الأوّل والباب الثالث:

الباب الأوّل أنّهم «حرّفوا نصوص القرآن في الأمر بتوحيد الله والنهي عن الشرك به، وجعلوا لها معاني باطنيّة ربطوها بالأئمّة. فمثلاً: فسّروا قوله

تعالى مخاطباً نبيّه (ﷺ): ﴿**وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ**﴾ [الزمر: ٦٥] بأنّ المعنى: لئن أمرتَ بولاية أحد مع ولاية علي من بعدك ليحبطنّ عملك». وأورد مثالين آخرين مشابهين لا نرى داعياً لنقلهما حتّى لا نُثقل كثيراً على القارئ.

ولنا على هذا الباب ثلاث ملاحظات: **الأولى** أنّ المحمود لم يُسَمِّ شخصاً شيعيّاً بعينه يقول بما أورده في هذا الباب، ولم يعيّن مصدراً شيعيّاً أو غير شيعي تضمّن هذه الأقوال. وهذا إخلال منهجي واضح بالشروط العلميّة في الكتابة كنّا قد نبّهنا عليه في بعض ملاحظاتنا آنفاً. **الثانية** عدم تطابق الاتّهام الذي صدّر به المحمود كلامه مع الأمثلة التي ضربها. فالاتّهام الموجَّه إلى الشيعة هو تحريف نصوص القرآن، وما أورده من أمثلة على ذلك لا يتعلّق بنصوص القرآن بل بتأويل معاني بعض آياته. وأيّا كان حجم الخطإ في التأويل فلا يصحّ وصفه بأنّه تحريف للنصوص. **الثالثة** أنّ المحمود لم يبيّن وجوه الخطإ في تأويلات الشيعة للآيات المذكورة. وفي اعتقادنا أنّ بيان هذه الوجوه على نحوٍ مُفْحِمٍ يتطلّب دراية واسعة بأدوات المقاربة اللسانيّة للخطاب وآليّات منهج التحليل التاريخي للأحداث والوقائع تجنّباً للتعسّف الدلالي والإسقاط التاريخي الفجّ. وهذا ما تنكّبه المحمود والفكر الصحوي التقليدي عموماً.

الباب الثالث أنّهم «جعلوا الأئمّة هم الواسطة بين الله وخلقه في باب العبادات. فرووا أنّ الأئمّة الإثني عشر هم أبواب الله والسبل إليه، وهم كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلّف عنها غرق. ويروون عن أبي جعفر أحد أئمّتهم، قال: بنا عُبد الله وبنا عُرف الله وبنا وُحِّد الله. بل الدعاء لا يُقبل إلا بالدعاء بأسماء الأئمّة، فيروون: «من دعا الله بنا أفلح، ومن دعا بغيرنا هلك». ويروون: «إنّ دعاء الأنبياء استجيب بالتوسّل والاستشفاع بهم»؛ أي: بالأئمّة».

يتكرّر في هذا الباب الإخلال المنهجي المشار إليه آنفاً والمتعلّق بعدم تسمية الأشخاص والمصادر المنقول عنها. وهذا يؤكّد أنّ هذا الإخلال لم يقع في كلام المؤلّف على جهة الزلل العارض، بل هو عادة راسخة لديه. ولئن كنّا لا نجادل في صحّة ورود هذه الروايات في بعض المؤلّفات الشيعيّة

وإن أغفل المحمود ذكرها، فإنّ ما نريد الوقوف عليه منها إنّما يتعلّق بالمأخذ الذي رآه المؤلّف ماثلاً فيها.

رأى المحمود في هذه الأقوال تكريساً لمبدأ الوساطة في العبادات بين الله وعباده. ونحن نعلم أنّ هذه الواسطة كانت ولا تزال ميزة أساسيّة تميّزت بها الطقوس والعبادات في الكنيسة الكاثوليكيّة. وممّا لا شكّ فيه أيضاً أنّ أوجه شبه كثيرة قد نشأت بين المسيحيّة الكاثوليكيّة والإسلام الشيعي أبرزَها باحثون عرب وغربيون كثيرون من أشهرهم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون. غير أنّ ما استعرضه المحمود من أقوال نسبها إلى الشيعة في هذا الموضع لا يرقى إلى حدّ الإقرار بإثبات وساطة الأئمّة في العبادة بين الله وعباده؛ لأنّ الوساطة تعني أن نعبد طرفاً وسيطاً يتولّى نقل تلك العبادة إلى طرف أعلى لا نستطيع مخاطبته مباشرة، وهو الله.

إنّ خطأ الشيعة في هذا الباب يتمثّل في إضفاء القداسة على أشخاص دنيويّين مخلوقين لله، وتكريس سلطتهم الروحيّة والسياسيّة وجعلهم فوق التاريخ والعقل والنقد ونمذجتهم وتحويلهم إلى أيقونات ذات قدرات خارقة. وهذا كلّه مجافٍ للتاريخ والعقل والتجربة وتعاليم القرآن الواضحة. ومثل هذا الصنيع يجب أن يُنقَد ويحاصر فكريّاً ودينيّاً أيّاً كانت الجهة التي يصدر عنها. وفي اعتقادنا أنّه صنيع لم تنفرد الشيعة به، بل يشاركهم في العديد من مظاهره كتّاب الصحوة أنفسهم. يتعلّق ذلك بتقديسهم بعض السلف وبعض الكتابات والمواقف المأثورة عنهم وحصرهم الحقّ والفهم السليم لتعاليم الإسلام ورسالته في دائرة فكريّة وشرعيّة ضيّقة.

خاتمة

كرّس علماء الصحوة نزعة إقصائيّة حادّة تجاه مخالفيهم الفكريّين والعقائديّين من داخل الدائرة الإسلاميّة. يظهر ذلك لدى الحوالي مثلاً في تعريفه لمصطلح أهل السُّنَّة والجماعة بأنّه «ما يقابل المبتدعة وأهل الأهواء... فإذا قالوا عن الرجل إنّه صاحب سنّة أو كان سنّيّاً أو من أهل السُّنَّة ونحوها فالمراد أنّه ليس من إحدى الطوائف البدعيّة كالخوارج والمعتزلة والشيعة وليس صاحب كلام وهوى... وقد نصّ الإمام أحمد وابن المديني على أنّ من خاض في شيء من علم الكلام لا يُعتبَر من أهل

السُّنَّة وإن أصاب بكلامه السُّنَّة حتّى يدع الجدل ويسلّم للنصوص، فلم يشترطوا موافقة السُّنَّة فحسب بل التلقّي والاستمداد منها، فمن تلقّى من السُّنَّة فهو من أهلها وإن أخطأ، ومن تلقّى من غيرها فقد أخطأ وإن وافقها في النتيجة» (ص٦).

إنّ هذا التعريف يُخرج الحوالي نفسه وشيخ الإسلام ابن تيميّة أيضاً من أهل السُّنَّة لأنّهما مارسا الكلام والجدل، بل التفلسف، مارسه الحوالي في مقاله هذا، ومارسه ابن تيميّة في مصنّفاته العقديّة التي أكثر الحوالي من الاستشهاد بها. ثمّ إنّه تعريف مخالف للسنّة النبويّة لأنّها لم تقل في أيّ من نصوصها الصحيحة: إنّ من خاض في مسائل الكلام مبتدع مفارق لأهل السُّنَّة.

ويأخذ الإقصاء شكل نزعة نرجسيّة مجنّحة لدى الحوالي حين يقبل بحصر القرب من الله في أتباع مذهب واحد من المذاهب الإسلاميّة. فقد نقل (ص٩) عن الشيخ عبد القادر الجيلاني قوله لمّا سئل: «هل كان لله ولي على غير اعتقاد أحمد بن حنبل؟ قال: ما كان ولا يكون»[١٦]، وفي زعمه أنّ عقيدة السلف هي «الفطرة التي يولد عليها الإنسان وينشأ عليها المسلم بلا تلقين ولا تعليم من حيث الأصل» (ص١٠)، غافلاً عن أنّ الجميع تقريباً يدّعون أنّ عقيدتهم هي عقيدة السلف.

إنّ استحواذ مفكّري الصحوة على حقّ تعريف السنّي وغير السنّي، وتصنيفهم الناس إلى مهتد وضالّ، وحكمهم على المصير الأخروي للناس، هو إمساك لمفاتيح الجنّة والحقّ والرحمة، وهي مفاتيح بيد الله لا يحقّ لأحد إمساكها. فهم يجعلون من الإسلام عموماً ومن السنّيّة خصوصاً ميراثاً أبويّاً وأصلاً تجاريّاً، يُدخلون فيه من شاؤوا، ويخرجون منه من شاؤوا.

---

(١٦) أحال الحوالي في هذا الشاهد على: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الاستقامة**، تحقيق محمد رشاد سالم (الأندلس: مؤسسة قرطبة، [د. ت.])، ص٨١ ـ ٨٩ و١٠٥ ـ ١٠٩.

الفصل الثالث

المباحث الفقهيّة في خطاب الصّحوة

مقدّمة

تنوّعت أدوات التّعبير التي استخدمها كتّاب تيّار الصّحوة في المملكة العربيّة السعوديّة لنشر مبادئهم والتّعريف بأفكارهم. فكان من تلك الأدوات الشّفوي الذي يلقى مباشرة على الجمهور أو الذي يصل إليهم عبر أشرطة سمعيّة أو مرئيّة. ومنه ما كان مكتوباً على حوامل ورقيّة أو رقميّة. ويبدو أنّه قد تيسّر للصّحوة تحقيق نتائج باهرة في كسب الأنصار عبر هذه الأدوات[1]. وتنوّعت أيضاً المضامين التي كانت تُلقى عبر هذه الوسائط المتعدّدة، وفي مقدّمتها تأتي المسائل الفقهيّة، إذ تحضر بإلحاح شديد لدى جميع أعلام الصّحوة.

ولئن صرف خطاب الصّحوة أوفر عنايته لبحث قضايا الفروع، كموضوع المرأة والانحرافات الاجتماعيّة ومعاملة غير المسلم والجهاد وغيرها، فإنّه قد بحث أيضاً في بعض المسائل التي يمكن ردّها إلى مباحث أصول الفقه؛ وهو ما نبيّنه بالتفصيل فيما يلي من تحليل.

أولاً: القضايا الأصوليّة

من المعلوم أنّ البحث في أصول الفقه، بما هو نظر في أدلّة استنباط الأحكام الشّرعيّة، يدخل عادة في باب التّمهيد للكلام على مسائل الفروع الفقهيّة. وفي تراث الفقه الإسلامي اجتهادات كثيرة ومتنوّعة أسهم في إنتاجها أعلام من سائر المذاهب الفقهيّة، وخاصّة من الشّافعيّة والحنفيّة[2].

---

(١) انظر: عبد العزيز الخضر، **السعوديّة، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحوّلات الفكريّة والسياسيّة والتنمويّة** (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م)، ص٩٤ ـ ٩٥.

(٢) انظر مثلاً: محمّد أبو زهرة، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٧)، ص١٣ وما بعدها.

وما ينسب إلى التّراث الحنبلي في هذا الباب لا يخرج غالبا، عن جملة المبادئ الأصوليّة التي ضبط أبرز معالمها ابن تيميّة وابن القيّم وابن رجب الحنبلي[٣].

وأمام اتّساع دائرة المباحث الأصوليّة وتعدّد مواضيعها، فالملفت للانتباه أنّ حظّ المباحث الأصوليّة في خطاب الصّحوة كان ضئيلا، ولا يعادل حجم اهتمامهم الواسع بالفروع الفقهيّة. ولا أدلّ على ذلك من خلوّ المدوّنة الصّحويّة من وجود مؤلّف واحد خاصّ بقضايا الأصول. والباحث لا يظفر في هذه المدوّنة إلّا ببضعة مقالات مقتضبة تمحّضت للخوض في عدد من القضايا الأصوليّة العامّة. وبالإمكان أن نقرّر أنّه كان لفهد العجلان وعبد الرحمن المحمود وناصر العمر اهتمام خاصّ بهذه المشاغل الأصوليّة. وقد جاءت هذه الأبحاث متفاوتة في مقدار تعمّقها في تناول المسائل الأصوليّة[٤].

والكلام على المسائل الأصوليّة في خطاب الصّحوة كان يرد أيضاً في هيئة شذرات متناثرة في نصوص تتّصل بفروع الفقه، على غرار ما نقف عليه عند إبراهيم السكران مثلاً[٥]. وتُتخذ هذه الإشارات المقتضبة في الغالب مداخل نظريّة يُقصد منها التّمهيد لمواضيع البحث المطروقة. وقد تتخلّل هذه الإشارات متن البحث في الموضوع الفقهي[٦]. وفي بعض تلك الملاحظات

(٣) صالح بن عبد العزيز آل منصور، **أصول الفقه وابن تيميّة**، ط ٢ (القاهرة: دار النّصر للطّباعة الإسلاميّة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

(٤) قارن بين مثالين تناولا الموضوع نفسه: **الأوّل**، دراسة مطوّلة لعبد العزيز العبد اللطيف وسمها **بحكم الله وما ينافيه**، وهي دراسة تمسح أكثر من ٤٠ صفحة، فصّل فيها صاحبها القول خاصّة في موضوع علاقة الاحتكام إلى الله بالإيمان. **والثاني**، عبارة عن مقال مقتضب للشيخ ناصر العمر يحمل عنوان «تحكيم شرع الله ضرورة شرعيّة وعقليّة»، وهو مقال لم يتجاوز حجمه ٣ صفحات. وفي هذا النصّ القصير لم يتجاوز الكاتب تأكيد ما تضمّنه العنوان بخصوص تظاهر العقل والشّرع على بيان الحاجة إلى الشّريعة.

(٥) نلاحظ أنّ إبراهيم السكران ينعى على مخالفيه عدم تقديمهم لـ «أصول فقه» يمكن موازنتها بأصول الفقه السني. وهو بهذا يحتكر لنفسه حقّ الكلام باسم أصول الفقه السنّي دون أن يكلّف عناء الخوض في قضاياه على وجه يكشف عن حقيقة تصوّره لتلك الأصول. انظر مثلاً: إبراهيم السكران، «تأمّلات في الخطابات البديلة،» <http://alajlan.tumblr.com/post/457558812>.

(٦) نشير هنا مثلاً إلى كلام عبد العزيز الطريفي عن السنّة والإجماع والنّسخ في معرض بحثه في موضوع الاختلاط. انظر: عبد العزيز الطريفي، **الاختلاط** (كتاب إلكتروني)، ص٢٣ وما بعدها، <http://saaid.net/book/13/5001.rar>.

إيحاء بالاقتدار الواسع على استيعاب التّراث الأصولي السنّي عامّة[٧]. ولكنّ هذا الادّعاء لا نجد له تأييداً في مجمل أعمال تيّار الصّحوة. ونقدّر أنّ مثل هذا التّناول لا يرقى إلى مرتبة المقاربة الوافية بالمسائل الأصوليّة المعروضة، فهي لم تكن تعرض لذاتها بل للاستدلال بها على مسائل من أحكام الفروع. والحقيقة أنّ المسائل الأصوليّة الأساسيّة التي توسّع الخطاب الصّحوي في بحثها، وجعلها مواضيع مستقلّة بذاتها لا تخرج عن قضيّتين رئيستين، هما مسألة علويّة الشّريعة من جهة، وفقه الواقع من جهة أخرى.

١ ـ علويّة الشّريعة

نشأت منذ بضعة عقود حركات احتجاجيّة في مناطق متعدّدة من العالم الإسلامي على قاعدة المطالبة بتحكيم الشّريعة[٨]. وقد وجدت هذه التيّارات نفسها مدعوّة إلى إعلاء صوتها بالدّعوة إلى تطبيق الشّريعة من أجل مجابهة ما يروّج له خصومها العلمانيّون المنادون باعتماد القوانين الوضعيّة واستبعاد المرجعيّة الدّينيّة في سنّ الأحكام. وقد كان هذا الموضوع في مقدّمة مشاغل تيّار الصّحوة في السّعوديّة، الذين عملوا على ترجمة هذا المبدأ عمليّاً عبر ما سمّاه عبد العزيز الخضر «مشروع أسلمة المجتمع»[٩]. وبالموازاة مع ذلك اتّجه خطابهم بكثير من الحماس إلى تأصيل فكرة التّحاكم إلى الشّريعة. ويبدو أنّه كان لهذا الخطاب أولويّاته في مقاربة هذه المسألة. من ذلك أنّه لم ينشغل بتأكيد أنّ العمل بالشّريعة واجب إلّا عرضاً ومن باب التّذكير، كما هو الحال في هذا القول لعبد العزيز العبد اللطيف: «فرض الله تعالى الحكم بشريعته، وأوجب ذلك على عباده، وجعله الغاية من تنزيل الكتاب، فقال

---

(٧) انظر نقد السّكران لما يسمّيه «خطاب اللابديل»، والذي يعيب على أصحابه عدم تقديمهم لفقه بديل يعارض الفقه السنّي. وكأنّ السّكران ينفرد بتبنّي هذا التراث الفقهي الثّري والواسع. انظر: السكران، المصدر نفسه.

(٨) ليس مصادفة أنّ كثيراً من الجماعات الإسلاميّة المعاصرة تجعل ضمن اسمها التنظيمي عبارة الشّريعة أو ما يقترب من دلالتها: «أنصار الشّريعة»، «المحاكم الإسلاميّة».

(٩) الخضر، **السعوديّة، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحوّلات الفكريّة والسياسيّة والتنمويّة**. انظر الفصل المعنون بـ: «خطاب الصّحوة.. مشروع أسلمة المجتمع». وإطلاق عبارة «أسلمة» لمجالات المجتمع السّعودي من جانب الصّحوة ردّدها أيضاً ستيفان لاكروا، انظر:
Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens: Une Insurrection manquée*, préface de Gilles Kepel, col. Proche Orient (Paris: Presses universitaires de France, 2010), p. 95.

سبحانه: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اختَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣][١٠].

أمّا القضيّة الأساسيّة التي جعلها أعلام الصّحوة مدار تفكيرهم في مسألة الشّريعة فتتّصل بمنزلة المصلحة في تعليل أحكام الشّريعة. وعلى هذا كان السّؤال المركزي عندهم هو: إلى أيّ حدّ يجوز تبرير أحكام الشّريعة بجلب المصالح؟

أ ـ الشريعة والمصلحة

اعتنى الأصوليّون بمسألة المصلحة في تعليل أحكام الشّريعة، واختلفوا في تقدير منزلتها في هذا الباب. وقد أكّدت بعض المذاهب أنّ ثمّة تلازماً ضروريّاً بين الشّريعة والمصلحة. فمبنى الشّريعة على جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم[١١]. وممّا هو مقرّر أيضاً عند بعضهم أنّ الشّريعة لم تهمل مصلحة قطّ، ومن ثمّ فلا تعارض إذن بين المصلحة والشّريعة. ومن المصالح ما لم يرد عليه دليل شرعي بالتأكيد أو الإلغاء، وهي التي يسمّيها الفقهاء بالمصالح المرسلة. ويبدو أنّ الأخذ بهذا المبدأ يوسّع من دائرة العمل بالمصلحة في تعليل الأحكام الشّرعيّة. ولمّا كان خطاب الصّحوة مهتمّاً ببحث هذا الموضوع، فإنّنا نتساءل عن حدود فهم أعلامه لحقيقة المصلحة في الشّريعة وغرضهم من الاعتناء بها.

نظر ناصر بن سليمان العمر إلى هذه المسألة من زاوية محدّدة، فتساءل عمّا يوجب الاحتكام إلى الشّريعة، واقترح لسؤاله جواباً توفيقيّاً قرّر فيه أنّ الشّريعة تحتّمها ضرورتان: شرعيّة وعقليّة. أمّا من جهة الشّرع، فالعمل بالشّريعة ضرورة كي يتطابق الفعل مع الاعتقاد وحتّى يتكرّس الإيمان بالله في قالب عملي؛ لأنّ «تحكيم شرع غيره (ﷻ)؛ يعني: اتّخاذ هذا الغير إلهاً

---

(١٠) انظر: عبد العزيز بن محمّد آل عبد اللطيف، «حكم الله وما ينافيه،» شبكة نور الإسلام، ص٢، <http://www.islamlight.net>.

(١١) انظر مثلاً قول ابن عبد السّلام: «والشّريعة كلّها نصائح، إمّا بدرء مفاسد، أو بجلب مصالح»، انظر: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام** (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص١٤.

مع الله أو من دونه»[١٢]. والشّريعة من جهة أخرى ضرورة يوجبها العقل، فهذه المَلَكَة تهدي من تمسّك بها إلى إدراك حقيقة أنّ الخالق الذي أتقن صنع كلّ شيء في هذا الوجود، لا يمكن أن يشرّع لعباده إلّا ما يجلب لهم المصلحة ويدفع عنهم المفسدة في معاشهم ومعادهم. وعلى هذا يتقرّر ضمناً أنّ العمل بالشّريعة يفضي إلى تحصيل المصالح للمكلّفين.

ولكن يبدو أنّ مذهب الشيخ ناصر العمر في الموازنة بين المرجعيّة الشّرعيّة والمرجعيّة العقليّة لتعليل موجبات التّحاكم إلى الشّريعة الإسلاميّة ـ الذي تشكّل فيه المصلحة ثابتاً أساسياً ـ لم يكن محلّ توافق بين عدد من نظرائه من تيّار الصّحوة. ويعود هذا الاختلاف إلى أنّ البعض منهم اعتبر أنّ فكرة جلب المصلحة لا يجوز الأخذ بها لتعليل ضرورة اعتماد الشّريعة. وفي سبيل بيان هذا المعنى، احتاج فهد بن صالح العجلان إلى مراجعة بعض الآراء الأصوليّة التي عرضها القدامى بخصوص منزلة المصلحة في أحكام الشّريعة. واختار تناول نظريّة المصلحة عند نجم الدّين الطوفي (ت٧١٦هـ) مثالاً ليقيم به الحجّة على تهافت القول بعلّة المصلحة في تبرير الاحتكام إلى الشّريعة. وكان العجلان يردّ على بعض المعاصرين الذين استهواهم قول الطوفي بـ«تقديم المصلحة على النصّ»، فاتّخذوه «بساطاً يسير عليه أيّ تحريف معاصر يرغب في تخطّي بعض النّصوص الشّرعيّة»[١٣]. ومعلوم أنّ الإلحاح على نفي المصلحة من جانب العجلان وأمثاله غرضه الاحتفاظ بـ«حاكميّة»[١٤] الشّريعة وصيانتها ممّا سمّاه إبراهيم السكران «قصقصة»

---

(١٢) انظر: ناصر بن سليمان العمر، «تحكيم شرع الله ضرورة شرعيّة وعقليّة،»
<http://ar.islamway.net/article/5299>.

(١٣) انظر: فهد بن صالح العجلان، «مع نظريّة المصلحة عند نجم الدّين الطوفي،» مجلة **البيان** الإلكترونية (٢٢ آب/أغسطس ٢٠١١م)،
<http://www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=1337>.

وخلاصة مقالة العجلان أنّ الطوفي ـ وهو الفقيه والأصولي الحنبلي المبرّز ـ لا يقدّم المصلحة على النصّ مطلقاً، بل إنّ تناوله يدخل في باب تخصيص العموم بناءً على نصّ آخر أو قياس أو مصلحة ضروريّة ملائمة للشّريعة.

(١٤) هذا المصطلح شائع في مؤلّفات بعض الكتّاب الإسلاميّين كأبي الأعلى المودودي. وقد أخذه عنه سيّد قطب، غير أنّ لفظ الحاكميّة يعود إلى فترة الإسلام الأولى حيث استخدمه الخوارج، وراج عند الأصوليّين لاحقاً.

و«تشذيباً»[١٥] يسقطان منها باسم المصلحة بعض أركانها. ومثل هذا الاعتراض على القول بالمصلحة جاء في سياق السّجال مع الخصوم. أمّا داخل السّياق الصّحوي فالأخذ بالمصلحة جائز، بحجّة أنّ النصّ الشّرعي يتضمّن جلب المصلحة[١٦]. ويبقى السّؤال المركزي بخصوص ضوابط تأويل المصالح الرّاهنة للمسلمين في ضوء النّصوص الشّرعيّة دون إجابة حاسمة من جانب فهد العجلان وأقرانه من أعلام الصّحوة.

والذي يشهد باضطراب الموقف من المصلحة أنّ عبد العزيز الطريفي حصر الحاجة إلى الشّريعة في البعد الإيماني الخالص. وانتهت به حماسته لهذا الرأي إلى أن رفع التّحاكم إلى الشّريعة إلى مرتبة العبادة التي لا يجوز صرفها إلى غير الله. ولتقريب هذه الصّورة إلى ذهن القارئ جعل العمل بالشّريعة نظيراً لأركان العبادات التي يتقرّب بها المرء إلى ربّه، فأكّد أنّ «التّحاكم عبادة كالرّكوع والسّجود»[١٧]. ومن الواضح أنّه بمثل هذه المطابقة تبطل وجاهة القول بالمصلحة؛ لأنّ فرائض العبادات كأركان الصّلاة وغيرها تؤدّى قربةً إلى الله دون اعتبار المصلحة، عدا الجزاء الأخروي. ولكنّ صاحب هذا الرّأي لا يلبث أن يتراجع قليلاً عن جزء من مقالته، جاعلاً للمصلحة دوراً في تعليل العمل بالشّريعة. ومن هذه المصلحة ما يكون مثلاً بـ«رفع الظّلم عن المظلومين وإقامة العدل بين النّاس»[١٨].

ومن الواضح أنّ كُتّاب الصّحوة قد وجدوا شيئاً من الحرج في تعليل الشّريعة بالمصلحة، ونقدّر أنّ ذلك راجع عندهم إلى الحرص على تنزيهها عن المطالب الدّنيويّة وإعلاء شأن البعد الإيماني في وجدان المسلم، وكأنّه لا يستقيم بحسبهم أن يتوازن في المرء بعداه الرّوحي والمادّي. ويبدو أنّ مثل هذا النّهج في التأصيل الفقهي يغفل ما في التّراث السنّي من جهد لتقعيد

---

(١٥) إبراهيم السكران، «التّرغيب والتّرهيب في قصقصة أحكام الشّريعة،» (ربيع الآخر ١٤٣١هـ)، <http://www.saaid.net/Doat/alsakran/30.htm>.

(١٦) يؤكد العجلان ثبوت المصلحة بقوله: «النّصوص إنّما جاءت بما فيه مصلحة الإنسان في الدّنيا والآخرة»، انظر: العجلان، المصدر نفسه.

(١٧) عبد العزيز الطريفي، «التحاكم إلى الأنظمة والقوانين الوضعيّة،» ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م، ص١، <http://www.altarefc.com/cnt/ftawa/302>.

(١٨) المصدر نفسه، ص٣.

أحكام الفروع الفقهيّة دون الذّهول عن مرتبة المصلحة. ونشير في هذا الباب إلى ما عرضه العزّ بن عبد السلام في كتابه **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**(١٩)، وما تناوله ابن تيميّة في **فتاويه**(٢٠).

والظّاهر أنّ إلحاح كتّاب الصّحوة على تبرير موجب العمل بالشّريعة، سواء كان المصلحة أو غيرها، كان غرضه الأوّل تأكيد علويّتها ورفعها إلى مرتبة لا تكون فيها محلّ أخذ وردّ أو مساومة بأيّ شكل من الأشكال. والحجّة عندهم في الإعلاء من شأن الشّريعة أنّها قوام الدّين وأسّه المتين. ومثل هذا الخطاب يبرّره سياقه الذي نشأ فيه. ونعني بذلك ما كان يستشعره أعلام هذا التيّار من خطر داهم، يتمثّل في مشاريع استبدال الشّريعة بالقوانين الوضعيّة مثلما هو الشّأن في كثير من البلدان الإسلاميّة.

وقد أقرّ كتّاب الصّحوة بأنّ المملكة العربيّة السّعوديّة ما تزال بمنأى عن خطر تسرّب تلك القوانين الوضعيّة. ولكنّ ظهور بعض الأصوات المنادية بإعادة فهم الشّريعة في ضوء مستجدّات العصر تخفي وراءها ـ حسب أعلام الصّحوة ـ بوادر تهديد جدّي لمبدأ علويّة الشّريعة. ويدور السّجال بين أعلام الصّحوة وخصومهم في هذه المسألة على مسألة أصوليّة ثانية تتّصل بالثّوابت والمتغيّرات في الشّريعة. وفيما يلي بيان لأبرز آرائهم في هذه المسألة.

ب ـ الشريعة بين الثوابت والمتغيّرات

يبدو أنّ الحديث عن الثّوابت والمتغيّرات في الشّريعة لا يعود إلى عهد بعيد. ومن المرجّح أن يكون الدّافع وراء استحداث هذا المبحث هو تبدّل الأزمنة وما يفرضه ذلك من حاجة إلى وضع أحكام مناسبة. وقد استأثر موضوع الثّوابت والمتغيّرات في الشّريعة باهتمام علماء الصّحوة. ويبدو أنّ انشغالهم بهذا الموضوع يعود إلى لهج الذين يطلبون التّوسعة في الأحكام بهذا الموضوع. ومقتضى مقالة هؤلاء أنّ الشّريعة تضمّ أحكاماً ثابتة وأخرى متغيّرة. أمّا الثّوابت فهي أحكام ملزمة لا يمكن التّساهل فيها، وأمّا المتغيّرات، فهي مجرّد اجتهادات يجوز عدم الأخذ بها. وفي سياق ردّ

---

(١٩) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، ص١٤.

(٢٠) انظر: آل منصور، **أصول الفقه وابن تيميّة**، ص٦٤٦ وما بعدها.

خطاب الصّحوة على هذا المذهب، نبّه عبد الرحمن المحمود إلى أنّ «الخطير في الأمر أنّ هناك سعياً حثيثاً جدّاً إلى تقليص الثّوابت وجعلها مجرّدات عقليّة فحسب، وتوسيع دوائر المتغيّرات»[٢١]. ومن الواضح أنّ هذا القول يميل إلى اتّهام خصومه بمحاولة التملّص تدريجيّاً من الاحتكام إلى الشّريعة، بحجّة الأخذ بالمتغيّرات، غير أنّ صاحبه لا يخوض في أصل الإشكال المطروح، وهو البحث في حقيقة الثّوابت والمتغيّرات في الشّريعة وفي قانون التّمييز بينهما.

ولكنّ من أعلام الصّحوة من ذهب في تناول هذا الموضوع إلى بيان أوفى، فقد حاول فهد العجلان أن يتوسّع في بيان بطلان حجّة المتعلّلين بالمتغيّرات، والقائلين بعدم إلزاميّة أحكامها. والملاحظ أنّ فهد العجلان لم يعترض على التّمييز بين هذين الفرعين من فروع الشّريعة. وهو يعرّف الثّوابت بأنّها الأصول الكليّة القطعيّة والمتّفق عليها. وأمّا المتغيّرات فهي ما كان من الظّنيّات والفروع. ولكنّ العجلان لا يقبل بما يرتّبه البعض على هذا الفصل بين الثّوابت والمتغيّرات من تساهل في شأن هذه الأخيرة. ولأجل كشف الغطاء عن الوجه الإشكالي في هذه المسألة قرّر هذا الكاتب أنّ المتغيّرات تتضمّن قسمين اثنين: «الظّنّيّات» و«المختلف فيه». ونبّه على أنّ الأحكام المندرجة ضمن هاتين الدّائرتين ليست خارج أحكام الشّريعة، بل هي من أحكامها الثّابتة. وأمّا علّة التّمييز بين الثّوابت والمتغيّرات، فمردّها من وجهة نظره إلى الاختلاف في الاجتهاد في فهم الدّليل الشّرعي للأحكام[٢٢]، وهذا لا يعني مطلقاً أنّ أحدها ملزم والآخر اختياري[٢٣]. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ العجلان قد استخدم في هذا السّياق اصطلاحاً ثنائياً آخر هو الأصل والاستثناء، وذلك لتبرير الأخذ أحياناً بغير الأحكام الثّابتة بحسب ما تقتضيه الضّرورة[٢٤].

---

(٢١) عبد الرحمن المحمود، «الثّوابت والمتغيّرات،» ٢/ ٧/ ١٤٢٨هـ [١٧/ ٧/ ٢٠٠٧م]، <http://www.wathakker.info/articles/view/php?id=814>.

(٢٢) المصدر نفسه، ٢٩/ ١١/ ١٤٣٢هـ.

(٢٣) ولهذا رأى عبد الرحمن المحمود أنّ الفتاوى لا تتبدّل أحكامها بل الوقائع هي المتبدّلة. انظر: المصدر نفسه.

(٢٤) انظر: فهد بن صالح العجلان، «بين الأصل والاستثناء،» مجلة **البيان** الإلكترونية (٢٨ نيسان/ أبريل ٢٠١١م)، <http://albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=841>.

والحقيقة أنّ بعض اصطلاحات العجلان تحتاج إلى مراجعة، فهو يرى في الظنّي «مجرّد اصطلاح»، وكأنّه يجرّده من الدّلالة المتلبّسة باسمه. والحال أنّ القدامى جعلوا لمصطلح «الظنّي» دلالة خاصّة به تجعله مقابلاً «للقطعي». ولم يروا فارقاً بين الظّن والشكّ إلّا في تحقّق التّرجيح في الظنّ وانتفائها في الشكّ[٢٥]. وتُظهر محاولة فهد العجلان التمييز بين الظنّي والقطعي عدم إقراره بتراتبيّة الأحكام الشّرعيّة. وهذا ما يكشف عنه المثل الذي ساقه عن الاختلاف بين الزّنى والنّظر المحرّم. فهو يرى أنّ الاختلاف بينهما هو في درجة الإيمان بحرمتهما، أمّا كونهما حكمين من درجتين مختلفتين كالتّحريم والكراهة مثلاً، فأمر لا يقرّه العجلان.

وقد يجد الباحث صعوبة أيضاً في تفسير فهم العجلان لدلالة «المختلف فيه». فبدل التّركيز على إظهار تعدّد الآراء في هذا الاختلاف بما هو سبيل إلى التّوسعة وتيسير التّكاليف على المسلمين في ضوء الضّوابط الشّرعيّة، اعتبر أنّ التوقّف للترجيح بين الأقوال «المختلف فيها»؛ يعني: اشتراط الإجماع للأخذ بالحكم الشّرعي؛ وهذه فرضيّة شاذّة لا يأخذ بها الجمهور الواسع[٢٦].

وفي سياق الدّفاع عن الشّريعة بصفتها من الثّوابت ردّ فهد العجلان على المقولات التي كان يردّدها دعاة القوانين الوضعيّة عن «نسبيّة الشّريعة»، وأكّد أنّ الأخذ بهذا الرّأي يؤدّي إلى انكسار المقياس الذي تعيَّر به الحقائق الدّينيّة، وفي مقدّمتها الشّريعة. ورأى العجلان أنّ تنسيب أحكام الشّريعة يفضي إلى توجيه المسلم نحو الحكم الأيسر بدل اختياره الحكم الأرجح. وقد يتسلّل سؤال النسبيّة هذا إلى الأصول القطعيّة ذاتها، فيهزّ أركان

(٢٥) جاء في تعريف الظنّي ما يلي: «والظنّ تجويز أمرين فزائداً أحدهما أظهر من الآخر»، وهو غير الشكّ الذي هو: «تجويز أمرين فزائداً لا مزيّة لأحدهما»، انظر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق عبد المجيد تركي، ط ٢ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م)، ص١١.

(٢٦) يقول ناصر العجلان عمّن يتذرّعون بالاختلافات الفقهيّة: «فيجعلون كلّ حكم اختلف النّاس فيه ووقع فيه اختلاف بين العلماء حكماً متغيّراً غير ملزم، وهذا النّظر يتصوّر أنّ أحكام الشّريعة لا بدّ أن تكون مجمعاً عليها حتّى تكون ملزمة»، ناصر العجلان، أين الثوابت والمتغيّرات. أقول: وهذا مذهب شاذّ بلا شكّ، لا يذهب إليه إلا معاند. ولكن ما سكت عنه العجلان من أنّ الاختلاف في الفروع رحمة للأمّة، هو ما يطلبه الجمهور الواسع.

الشّريعة. من أجل ذلك دعا العجلان إلى ضرورة التّمسّك بالمعيار السّليم المتمثّل في الكتاب والسُّنَّة اللذَيْنِ تتقرّر بهما عُلويّة الشّريعة ويتأكّد بهما ثباتها وبقاؤها صالحة لكلّ الأزمنة.

وجاءت مشاركة إبراهيم السكران في الدّعوة إلى التّمسّك بالأصول الثّابتة من بوّابة نقده اللّاذع للفتاوى المتداولة في الفروع. وكان رأيه أنّ القانون في معرفة مدى التمسّك بالأصول الشرعية للاستنباط يؤخذ من كثرة التّطبيقات في الفروع، ولا عبرة فيه بإعلان النّوايا الأصوليّة التي يزعم فيها أصحابها الاستناد إلى النّصوص الشّرعيّة. ولا يخفي السّكران أنّه يجري في قوله هذا مجرى ما قرّره الأصوليّون القدامى. واستدلّ تحديداً بمذهب الشّاطبي في «الاعتصام»، في قوله «ويجري مجرى القاعدة الكليّة كثرة الجزئيّات»[٢٧].

ومن الواضح أنّ الغاية من هذا النّقد هو التّمييز بين من يلتزم فعلاً بالأصول الشّرعيّة عند استنباط الفروع، ومن يكتفي بإعلان ذلك تمويهاً ومغالطة. ولكن يبدو أنّ السّكران قد احتفظ لنفسه بحصريّة حقّ إصدار الأحكام في هذا الباب، بدليل أنّه لم يضع لهذا التّمييز قانوناً موضوعيّاً وواضحاً يعرف به الصّدق من الادّعاء.

لا جدال في أنّ الخطاب الأصولي للصّحوة قد حصر أكبر عنايته في مسألة واحدة هي الدّفاع عن الشّريعة. ويبدو أنّ خطّته في ذلك قامت على مواجهة ما يظنّ أنّه عناصر قوّة في الخطاب المنافس (مقولة المصلحة ومقولة الثّوابت والمتغيّرات). ومن الصّعب أن يشكّك الباحث في إخلاص النّوايا في هذا الخطاب الذي يواجه خطر التّغريب. ولكنّ المنهج المعتمد في ذلك لم يكن في الغالب متساوقاً مع الغايات المعلنة. فقد جرى اختزال بعض المفاهيم الأصوليّة الهامّة، وتمّ إقصاء بعضها الآخر بحجّة ضمنيّة هي الأخذ بالأحوط خوفاً على الدّين. ومعلوم أنّ الخطاب الانفعالي غالباً ما يقع في خلاف ما كان يهدف إليه من إقامة الحجّة المقنعة. وهكذا كانت مساهمة

---

(٢٧) نقله: إبراهيم السكران، «القبّعة المخفيّة،»
<https://groups.google.com/forum/#!msg/azizkasem/PSGuBIoLXYE/WpdYhkEdEPIJ>.

تيّار الصّحوة في بلورة قضايا أصول الفقه دون الحدّ الأدنى المطلوب، قياساً ـ على الأقلّ ـ بالهدف المعلن لهذا التيّار والمتمثّل في التزام الموقف الشّرعي السّليم.

٢ ـ فقه الواقع

في خطاب الصّحوة شكوى متواترة من إقدام الخصوم العلمانيّين على كيل التّهم لأفكار الدّعاة والعلماء، ونعتها بالقصور والتّهافت. وعلى رأس تلك التّهم التّشكيك في ارتباط الاجتهادات الفقهيّة والفتاوى الجديدة بالواقع بسبب عجز أصحابها عن إدراك مفرداته[٢٨].

وللردّ على هذه التّهمة سعى الشيخ ناصر العمر إلى تأصيل قواعد الاستنباط الفقهي بتجذيرها في النّصوص دون إغفال ربطها بمجريات الواقع. وقد وسم محاولته الاجتهاديّة هذه بـ«فقه الواقع»، وخصّص لذلك بحثاً مطوّلاً تناول فيه تعريف هذا الأصل وبيان مقوّماته وفوائده وما فيه من الضّوابط والمحاذير.

أ ـ أدلّة فقه الواقع

الحقيقة أنّ مقولة فقه الواقع ليست اكتشافاً صحويّاً غير مسبوق، إذ نجد لها صدى في أعمال عدد من الفقهاء المعاصرين من خارج دائرة الصّحوة[٢٩]. والنّاظر في بعض الاجتهادات الفقهيّة الموجّهة إلى الأقليّات المسلمة المقيمة في بلاد الغرب، يجد أنّ قاعدة أحكامها تستند إلى ما يسمّيه أصحابها فقه الواقع. وقد أجمع كلّ من يوسف القرضاوي وعبد المجيد النّجار وطه جابر العلواني ومحمّد عمارة على أنّ فقه النصّ وحده لم يعد يكفي اليوم لمواكبة مستجدّات العصر الحديث. وهذا يقتضي أن يعاد النّظر

---

(٢٨) ذهب ستيفان لاكروا إلى أنّ مثل هذا النقد توجّهت به الصّحوة ضدّ العلماء الرّسميين. انظر: ستيفان لاكروا، **زمن الصّحوة: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السّعوديّة**، الترجمة بإشراف عبد الحقّ الزمّوري (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م)، ص١٩٦.

(٢٩) قال الشيخ ناصر العمر: «ومن خلال قراءاتي اليسيرة، واهتمامي خاصّة بهذا العلم، لم أجد من أصّله، أو أفرده في رسالة أو مصنّف». ونحن نستغرب هذا الموقف، خاصّة وأنّ بعض الأبحاث في هذا الموضوع منشورة ومتداولة. ومن المحتمل أن يكون الشيخ ناصر العمر قد اطلّع عليها ولكنّه لم ير فيها ما يستحقّ الاهتمام.

في النصّ الشّرعي من زاوية محدّدات الواقع وإكراهاته[٣٠].

وقد ذهب هؤلاء الأعلام في تأصيل هذا المبدأ إلى استلهام قواعد فقهيّة عديدة مثل جلب المصلحة ودفع الضّرر، والأخذ بالأيسر ومراعاة الحال والمآل وإباحة المحظور للضّرورة ومراعاة سنّة التّدرّج في وضع القواعد وتغيّر الفتوى بتغيّر موجبها[٣١]. ولم يتردّد هؤلاء الفقهاء في اعتبار أنّ الاجتهاد في هذا الباب يندرج بجدارة ضمن مشروع تجديد أصول الفقه الإسلامي وفروعه. ولتأكيد رسوخ هذا المبدأ في الموروث الفقهي احتجّ العلواني بالتّجربة الإسلاميّة في أوّل عهدها لما «كان الواقع يصوغ السّؤال فيتنزّل الوحي بالجواب»[٣٢].

والحقيقة أنّ إدراك حجم الحاجة إلى فقه الواقع لمسايرة أوضاع المسلمين المتبدّلة، قد ظهر لدى روّاد حركة الإصلاح الدّيني التي تزّعمها السيّد جمال الدّين الأفغاني منذ ما يزيد عن قرن ونصف. وكانت دعوة الأفغاني إلى وجوب فتح باب الاجتهاد ناشئة عن وعيه بعدم مناسبة كثير من آراء الفقهاء القدامى للأوضاع المعاصرة. ومن ثمّة فقد تساءل مستنكراً «أيّ إمام قال لا يحقّ لمن بعدي أن يجتهد ليتفقّه في الدّين ويهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصريّة وحاجات الزمان وأحكامه؟»[٣٣]. وقد استمرّ هذا الاتّجاه الهادف إلى ربط الفقه بالواقع الإسلامي عند أتباع حركة الإصلاح الدّيني. وفي هذا السّياق نقف على تمييز محمّد رشيد رضا بين ما سمّاه «فقه الناس»، ويعني به الآراء الموروثة والمتداولة بين المسلمين من جهة، و«فقه القرآن» بما هو استمداد مباشر من الكتاب الكريم واستلهام أمين لأسرار حكمته ولمقاصدها

---

(٣٠) انظر: يوسف القرضاوي، **في فقه الأقلّيات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى** (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)؛ عبد المجيد النّجار، «نحو تأصيل فقه الأقلّيات المسلمة في الغرب،» <http://www.mmf-4.com/vb/t43.html>، وطه جابر العلواني، «نظرات تأسيسيّة في فقه الأقليّات،» <http://www.mmf-4.com/vb/t41.html>.

(٣١) القرضاوي، المصدر نفسه، ص٤٨ وما بعدها، والنجّار، المصدر نفسه، ص١٠.

(٣٢) العلواني، المصدر نفسه، والنجّار، المصدر نفسه، ص٦.

(٣٣) انظر: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٠م)، ص٦٠، <http://www.alwihdah.com/fikr/scholar/2010-04-26-1690.htm>.

السّامية[٣٤]. ويبدو أنّ تزايد تعقّد الحياة المعاصرة صار يفرض على المسلمين اليوم أكثر ممّا مضى النّظر بجدّية أكبر إلى مسألة فقه الواقع. ولعلّ هذا ما حمل طارق رمضان على أن يجعل العناية بفقه الواقع من أولويات المشروع الذي يعرضه لإصلاح الفكر الإسلامي المعاصر إصلاحاً جذريّاً، يتحقّق به للمسلمين حيثما كانوا أن يحافظوا على دينهم وأن يلتزموا أحكامه، دون أن ينعزلوا عن مشاغل عصرهم[٣٥].

ونتساءل أمام هذا التّوجّه التّجديدي لفقه الواقع عند عامة الفقهاء المعاصرين عن المدى الذي يمكن أن يبلغه أعلام الصّحوة في مقاربتهم لموضوع فقه الواقع.

افتتح ناصر العمر رسالته التي قدّم فيها موضوع فقه الواقع إلى المشايخ وطلبة العلم بالدّفاع عن علماء الأمّة. وكشف عن القواعد الأصوليّة المقرّرة عند هؤلاء الفقهاء بخصوص تقدير مكانة الواقع في وضع الحكم الشّرعي، كقاعدة «ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب»، أو قاعدة «الحكم على الشّيء فرع عن تصوّره». وهو يرى أنّ الفقيه مدعوّ بناء على هاتين القاعدتين إلى الإحاطة بكلّ ما له علاقة بموضوع فتواه. ولمّا كان من المتعذّر على المرء أن تكون إحاطته شاملة بكلّ المسائل، فالواجب عليه أن يستعين بأهل الذّكر في كلّ اختصاص؛ وهو ما تحثّ عليه الآية الكريمة ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ [الأنبياء: ٧][٣٦].

ولكنّ الحرص على تأمين التّأسيس لهذا العلم يستوجب أوّلا الإجابة عن سؤال جوهري: ما المقصود بفقه الواقع؟ لم يتوسّع الشيخ ناصر العمر كثيراً في التعريف بمصطلح فقه الواقع، ويكتفي بالقول: «هو علم يبحث في فقه الأحوال المعاصرة من العوامل المؤثّرة في المجتمعات، والقوى المهيمنة

---

(٣٤) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ١٢ ج (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٤٧م)، ج ٣، ص٧٦ ـ ٧٧.

(٣٥) انظر: هيثم مزاحم، «طارق رمضان والإصلاح الجذري للاجتهاد الفقهي،» <http://dr-haythammouzahem.blogspot.com/2011/09/blog-post_3811.html>.

(٣٦) «لحوم العلماء مسمومة، وسنّة الله في منتقصهم معلومة، وعلى أولئك الذين يتتبّعون المثالب ويبحثون عن المعايب أن يتّقوا الله، وبخاصّة ما يتعلّق بعلماء الأمّة وقادة الأجيال»، انظر: ناصر سليمان العمر، «فقه الواقع،» ص٢، <http://islamport.com/w/amm/Web/5530/1.htm>.

على الدّول، والأفكار الموجّهة لزعزعة العقيدة، والسّبل المشروعة لحماية الأمّة ورقيّها في الحاضر والمستقبل»[٣٧].

من الواضح أنّ هذا التّعريف كان يقوم على معنيين بارزين: تشخيص الواقع المحيط بالمسلمين للوقوف على ما يتهدّد وجودهم وعقيدتهم أوّلاً، واتّخاذ الإجراءات اللاّزمة للتّصدي لهذا الخطر وضمان رقي الأمّة واستقرارها ثانياً. وهذا يعني أنّنا إزاء مبحث ذي مضمون متميّز عمّا تضمّنته مدوّنات الفقه الإسلامي، مبحث يهتمّ بالسّياسات الدّوليّة وما فيها من حيف، وبالأفكار والمذاهب المنتشرة في العالم وما تنطوي عليه من ضلال، وبالاستراتيجيّات اللازمة لتأمين سلامة الأمّة من المخاطر المحدقة.

والذي لا ينبغي الذّهول عنه حسب الشيخ ناصر العمر هو أنّ فقه الواقع علم له أصل ثابت في الكتاب والسُّنَّة؛ ويحتاج الفقيه في تقديره إلى أن يكون على بيّنة تامّة من بعض الأمثلة التي تجلو هذا الأصل. وأنصع ما جاء دالّاً على فقه الواقع، تلك الآيات القرآنيّة التي كشفت للمسلمين أعداءهم وأخبرت عن مآربهم الخفيّة، مثل الآية الكريمة **﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾** [الأنعام: ٥٥]، ومثل ما جاء مفصّلاً في سورة التّوبة التي من أسمائها «الفاضحة» لكونها فضحت تآمر المنافقين[٣٨]. والآيات التي تخبر عن كيد اليهود والنّصارى وفساد طويّتهم متواترة في سور قرآنيّة متعدّدة تعرّف المسلمين بالواقع من حولهم.

وفي السُّنَّة النّبويّة تكثر الأمثلة الدّالة على أنّ معيار جانب هامّ من أفعال الرّسول (ﷺ) وتعاليمه إلى جانب الوحي هو معرفته بالواقع. في هذا الإطار أكّد ناصر العمر أنّ هذه المعرفة هي التي دفعت الرّسول مثلا إلى توجيه أصحابه في الهجرة الأولى نحو الحبشة دون سواها لأنّه كان يعلم أنّ فيها ملكاً موحّداً لا يُظلم عنده أحد. وبعد إيراد أمثلة متعدّدة من السّيرة النّبويّة ختم بالقول: «إن لم يكن هذا هو من الذّروة في فقه الواقع فأين يكون؟»[٣٩].

(٣٧) المصدر نفسه.
(٣٨) المصدر نفسه.
(٣٩) المصدر نفسه، ص٩.

ب ـ موضوع فقه الواقع وشروطه

من قضايا العصر الرّاهن ما يستدلّ به الشيخ ناصر العمر على وجه الحاجة إلى فقه الواقع في أيّامنا. وكان القياس على مواقف السّلف حاضراً بقوّة في الأمثلة التي ساقها. فقد رأى في حاجة المسلمين اليوم إلى متابعة مجريات الصّراع بين أمريكا وروسيا نظيراً لانشغال السّلف بالحرب بين فارس والرّوم. والجامع بين الحالين أنّ المسلمين في منزلة من يتوقّع حصول تأثيرات معيّنة لهذا الصّراع على أوضاعه الخاصّة.

وبصرف النّظر عن وجاهة هذا القياس، خاصّة وأنّ الفارق الزمني بين المقيس والمقيس عليه فارق كبير، فإنّنا نتساءل عن مدى قوّة ارتباط هذا الصّنف من المعارف السّياسيّة الخالصة المذكورة في هذا المثال بقضايا فروع الفقه، اللّهُمَّ إلّا إذا تمّ استحداث فرع فقهي يوسم بـ«فقه السّياسة الدّوليّة». ولو تمّ ذلك، فإلى أيّ مدى يمكن أن ننجح في تقنين واقع متحرّك مثل واقع العلاقات الدّوليّة؟

ولفقه الواقع عند ناصر العمر جملة من المقوّمات التي ينهض عليها وتكفل حسن الاستفادة منه. وعلى رأس تلك المقوّمات، الاقتناع بأهمّية موضوع هذا الفقه والثّقة بما يجلبه للمسلمين من مصالح مؤكّدة. وهو يتحسّر على ما خسره المسلمون بإغفالهم لهذا العلم، ويرى أنّه لو قدّر لفقهاء الأمّة أن يعتنوا بفقه الواقع خلال العقود الماضية ما كان لأعدائهم أن يتمكّنوا من الإسلام وأهله[٤٠]. والملاحظ اليوم فيما يرى الكاتب أنّ فقه الواقع قد اختصّ فيه أقوام لا دراية لهم بالأحكام الشّرعيّة. وفي هذا تضييع لفرص الاستفادة من معارفهم النّفيسة، بسبب جنوح أصحاب تلك المعارف إلى التأويلات المادّية والمخالفة لشريعة الإسلام. ومن ثمّة أكّد ناصر العمر أنّه لا يستقيم فقه الواقع ما لم يتصدّ له العلماء وطلّاب العلم الملمّين بالعلم الشّرعي، فيضمّون إلى علمهم هذا معرفتهم العميقة بالواقع، وبذلك تصاغ الأحكام الشّرعيّة المناسبة[٤١]. وهذا هو المقوّم الثاني من مقوّمات فقه الواقع.

---

(٤٠) انظر مثلاً هذا القول: «ترى لو تنبّه الدّعاة والعلماء منذ عهد الاستعمار، هل يحقّق الأعداء ما حقّقوه في عالمنا الإسلامي؟»، المصدر نفسه، ص١٢.

(٤١) اعتبر الكاتب أنّه دون الأخذ بمبدأ الولاء والبراء مثلاً، لا يمكن فهم كثير من الحوادث التي تجري في واقعنا اليوم، وهذا ما يحتّم عنده الأخذ بالرّأي الشّرعي. انظر: المصدر نفسه، ص١٥.

أمّا باقي المقوّمات وهي ستّة في جملتها حسب ناصر العمر فيمكن إجمالها في عدد من الخصال المعرفيّة والذّهنيّة والحركيّة التي ينبغي أن يتحلّى بها كلّ من يتصدّى لفقه الواقع. والمقصود بذلك أن يكون المرء واسع الإلمام، مواكباً للمتغيّرات في الواقع، قادراً على التحليل والمقارنة وربط الأسباب بالنّتائج، وأن يكون معايشاً بصفة مباشرة لأحداث الواقع، غير منعزل عنها[٤٢].

وخلص ناصر العمر إلى ما يشبه البيان التّبشيري بخصوص النّتائج الإيجابيّة المنتظرة من التّعويل على فقه الواقع[٤٣]. وبالنّظر فيما جاء في هذا الباب، يمكن القول بأنّ الكاتب جعل خاتمة بحثه لتعيين عدد من التّوجيهات العامّة التي تتقاطع فيها الملاحظات الفنّية بالوصايا الأخلاقيّة[٤٤]. والحقيقة أنّ أكثر تلك الضّوابط لا يختصّ بها البحث في موضوع فقه الواقع، إنّما هي شروط مطلوبة في البحث العلمي بصفة عامّة.

والحقيقة أنّ الوعي بوجوب تقدير منزلة الواقع في صوغ الأحكام الفقهيّة كان قائماً لدى بعض أعلام الصّحوة. وفي هذا السّياق تتنزّل إثارة بعض الإشكاليّات المرتبطة بعلاقة النصّ الشّرعي بالواقع وبالضّوابط التي تعيّن شروط الاستنباط عند تعارض فحوى النصّ مع إكراهات الواقع. وتأصيلاً لهذه المسألة تحدّث فهد العجلان عمّا سمّاه «فقه الضّرورة». ولكنّه أكّد أنّ الأولويّة تظلّ دائماً للحكم الأصلي، ويظلّ العدول عنه لضرورة قاهرة، استثناءً لا يجوز اعتماده في غير الحال الذي أوجبه، أي أنّ العمل به لتلك الضّرورة الخاصّة لا يمكن أن يحوّله إلى أصل[٤٥]. وقد ألحّ فهد العجلان بشدّة على وجوب التّحرّر من «ضغط اللّحظة الرّاهنة»، وما يكون فيها من نوازل ذات طابع ملحّ. وغاية مثل هذا التّحذير أن يتمّ تجنّب إهدار

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص١٥ وما بعدها.

(٤٣) ومن أهمّ الآثار النّاشئة عن هذا العلم هو تطوير الجانب التّشريعي في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة. انظر: المصدر نفسه، ص٢٠.

(٤٤) هذه الضّوابط والمحاذير هي: الالتزام بالأصول الشّرعيّة والمنطلقات العقليّة، التثبّت في نقل الأخبار وتلقّيها، الاعتدال والتّوازن، حسن التّعامل وتجنّب المخاطر والمزالق، عدم الجزم والقطع في توقّع المستقبل، الحذر من الإعجاب بالكفّار والمنحرفين.

(٤٥) انظر: العجلان، «بين الأصل والاستثناء».

مقاصد النّصوص استجابة لإغراءات الواقع أو خضوعاً لإكراهاته[٤٦].

ولكن ما يبدو من حرص فهد العجلان على تضييق مساحة الاستجابة للواقع، لا حقيقة له في واقع الفتاوى المعاصرة حسب إبراهيم السكران. ونتيجة ما استشعره هذا الأخير من حيف في اتّهام تيّار الصّحوة بالغلوّ في الانحياز إلى التّمسّك بالنّصوص على حساب الواقع، أكّد أنّ الفقهاء المعاصرين ويعني بهم شيوخ الصّحوة قد توسّعوا في ترك سدّ الذّرائع التي تعارضها مصالح راجحة، حتّى أنّهم لم يعترضوا إلّا على ما تحقّقت فيه شروط أكيدة لسدّ الذّرائع.

وقد عدّد السّكران أمثلة متعدّدة ممّا أباحه الفقهاء، كإدخال الإنترنت إلى البيوت على ما فيها خطر المواقع الإباحيّة، والسّفر إلى الخارج لتجارة أو تعلّم على الرّغم ممّا في ذلك من ذريعة إلى التّأثّر بالكفّار والنّظر المحرّم وغير ذلك. وممّا أباحوه أيضاً ركوب الطّالبات في حافلة يقودها رجل، على ما في ذلك من ذريعة لفتنته بهنّ. والعلّة في إباحة كلّ هذه الأفعال أنّ فيها مصالح راجحة[٤٧]. والحقيقة أنّ ما عدّه السّكران مرونة من جانب الفقهاء في التّعامل مع ضرورات الواقع المعاصر يثير في الأذهان سؤالاً ملحّاً نصوغه كالآتي: ألم يكن توسيع دائرة سدّ الذّرائع في تفكير الصّحوة السّبب الأوّل في اضطرارهم إلى التّضييق لاحقاً، في مجالها بدعوى معارضتها بفقه الضّرورة؟ وهذا يعني أنّ محاولات فقه الصّحوة الهيمنة على الواقع المعاصر وتقنينه على الوجه الذي يناسبهم، تبوء غالباً بالفشل ممّا يضطرّ هؤلاء الفقهاء إلى التّنازل والرّجوع عن غلوّهم.

الخلاصة أنّ الخطاب الصّحوي قد أولى المباحث الأصوليّة منزلة مرموقة، فجعل منها جزءا من كلامه على مسائل أحكام الفروع. ولم تخرج أغلب الأفكار الأصوليّة المتداولة في كتابات أعلام الصّحوة عمّا هو شائع بين أهل السُّنَّة عامّة، مع ميل ظاهر إلى التّراث الحنبلي على وجه الدّقة. وغالباً ما كان يجري الاستدلال بآراء ابن تيميّة وابن القيّم، مباشرة بعد

---

(٤٦) فهد بن صالح العجلان، «ضغط اللحظة الرّاهنة،» مجلة **البيان** الإلكترونية (١٤ أيار/ مايو ٢٠١٢م)، <http://www.albayan.co.uk/MGZarticle.aspx?ID=2008>.

(٤٧) إبراهيم السكران، «عصر دبلجة الواقع،» <http://www.almokhtsar.com/node/10565>.

استعراض ما جاء في الكتاب والسُّنَّة بخصوص هذه المسألة أو تلك. ولكن هذا لا يعني انقطاع الخطاب الصّحوي عن مشاغل العصر الرّاهن، ففي جهده التأصيلي علامات واضحة على اهتمامه بالقضايا المعاصرة وما تثيره من تحدّيات.

وفي هذا المعنى جاء تركيزهم على أولويّة الشّريعة وعلى نقض الدّعوة إلى القوانين الوضعيّة. وكان كلامهم على فقه الواقع بمثابة محاولة لإعادة الاعتبار لفعاليّة التّشريع الإسلامي، كي يتلاءم مع الاحتياجات المتجدّدة للمسلمين. والملاحظ أنّ طابع المحافظة وضيق مجال الاجتهاد كان مانعاً في كثير من الأحيان عن ارتياد آفاق التّجديد التي انخرطت فيها بعض الاتّجاهات الفقهيّة المعاصرة.

ثانياً: القضايا الاجتماعيّة

شمل مجال أحكام الفروع في تراثنا الفقهي مواضيع متعدّدة توزّعت على أبواب كثيرة منها ما يتّصل بالعبادات كالصّلاة والزّكاة والصّوم وغيرها، ومنها ما كان يخصّ المعاملات كالمناكح والفرائض والجنايات والحدود وما شابه ذلك. وقد سارت مدوّنات الفقه الحديث على خطى السّلف والتزمت سننهم في التّصنيف(٤٨). ولكن مقاربة تيّار الصّحوة لمباحث الفقه جاءت مخالفة لهذه السّنن المألوفة. وهذا يعود بالأساس إلى أنّ خطاب هذا التيّار لم يكن خطاباً فقهيّاً خالصاً، وإن تناول مسائل من هذا الباب. والمتابع لما أنتجه أعلام الصّحوة في باب فروع الفقه يكتشف بيسر أنّهم عدلوا عن التّناول الشّمولي الذي كان يَسِمُ مدوّنات القدامى، وآثروا عليه منهجاً ينتقي من قضايا الفقه مسائل بذاتها، ليجعلها مدار بحثه وموضوع تفكيره. ويبدو أنّ مقياسهم في الانتقاء كان يراعي بالأساس ما اعتبروه من الهواجس الملحّة للمسلم المعاصر.

والنّاظر في المسائل الفقهيّة التي اعتنى بها أعلام الصّحوة يلاحظ أنّها تنقسم إلى قسمين: أحدهما متداول في مدوّنات الفقه الإسلامي كمسألة

(٤٨) انظر مثلاً: عبد الرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م).

المرأة والموقف من الرّبا ومن الغناء ومن التّصوير، وبعضها الآخر مستحدث فرضه نمط الحياة الجديدة كالكلام على السينما والسّياحة والمعارض وغيرها. والحقيقة أنّ شيوخ الصّحوة لم يعتمدوا طريقة محدّدة في التّبويب، وهذا عائد إلى أنّ أغلب آرائهم الفقهيّة جاءت في شكل مقالات متفرّقة، استقلّ كلّ منها بموضوع واحد.

وبالرّغم من تعدّد تلك المواضيع وتنوّعها، فإنّه بالإمكان أن نتبيّن فيها قضايا مركزيّة، مثل المخاطر الأخلاقية النّاتجة عن وسائل التّغريب، والمفاسد المترتّبة عن حرية المرأة والاختلاط والتّعليم، وغير ذلك من المظاهر التي رأى فيها فقهاء الصّحوة تهديداً لسلامة المجتمع المسلم.

١ ـ مظاهر الانحرافات الاجتماعيّة

اهتمّ خطاب الصّحوة ببيان «مفاسد» كثير من المظاهر الحادثة في المجتمع الإسلامي، وجعل ذلك البيان مقدّمة لإصدار ما يقدّر أنّه الحكم الشّرعي المناسب لكلّ واحدة منها. وممّا عدّه فقهاء الصّحوة من المفاسد، الفنون على اختلافها، وقد حرصوا على التّنفير منها وأنكروا أن يكون لها أدنى قيمة في إسعاد النّفوس البشريّة وتنمية الأذواق وتهذيب الحسّ.

في هذا الإطار تحدّث محمّد الهبدان عن ظاهرة «سماع الغناء المصحوب بالموسيقى» التي تفشّت في هذا العصر بين المسلمين، ورأى أنّ من مفاسد الغناء إثارته للشّهوات وتشجيعه على الملاذّ الحسيّة، وهذا ما يؤدّي إلى الانصراف عن الدّين وتعاليمه. ولم يكتف الهبدان بهذا التّعليل الأخلاقي الدّيني للحكم بتحريم الغناء، بل زاد عليه تبريراً آخر استند فيه إلى معطيات غير موضوعيّة، جاء فيه أنّ سماع الغناء «ما ظهر في قوم.. وفشا فيهم.. واشتغلوا به.. إلّا سلّط الله عليهم العدو.. وبلوا بالقحط والجدب.. وولاة السّوء»[٤٩].

---

(٤٩) محمد الهبدان، «الموقف من الغناء،»
< http://www.youtube.com/watch?v = ZBupk9G6AjA&list = PLp8t9oGfE4VCppQb-yZ-uBihacbLS6Weg&index = 12 >.

انظر أيضاً: عبد العزيز آل عبد اللطيف، «النشيد الراحل والغناء الحاضر،»
< http://alabdulltif.net/index.php?option = content&task = view&id = 14029&Itemid = 5 >.

غني عن القول إنّ مثل هذه الكوارث التي قد تصيب جماعة ما، إنّما تحدثها أسباب موضوعيّة ونواميس ثابتة تحكم سائر الظواهر البشريّة والطبيعيّة. ومن الصّعب أن نتخيّل دوراً للغناء في الابتلاء بالقحط مثلاً. وممّا موّه به الهبدان في هذه المسألة زعمه أنّ الغناء يثير الشّهوة الصّارفة عن العبادة. والجواب على دعواه جلي في أقوال العلماء.

فقد ذهب ابن حزم إلى أنّ الغناء مباح لعدم وجود دليل التّحريم. وأمّا الأحاديث التي استدلّ بها المحرّمون «فكلّها مثخنة بالجراح» على حدّ عبارة القرضاوي. وأكّد ابن العربي في «الأحكام» أنّه لم يصحّ في تحريم الغناء شيء. وهذا مذهب الغزالي وغيره من العلماء. ومن أدلّتهم على ذلك أنّ الرّسول (ﷺ)، نهى أبا بكر عن زجر الضّاربات بالمعازف يوم العيد[٥٠]. وجميع هذه الشّواهد تبطل المزاعم التي روّجها فقهاء الصّحوة في هذا الباب.

ولكنّ إصرار خطاب الصّحوة على هذا الموقف جعله يذهب إلى حدّ تحريم الإنشاد الدّيني الذي يشتغل به بعض أتباع الصوفيّة والشّيعة، وذلك بسبب صلته بالغناء. وعلّة هذا الحكم تظهر فيما آل إليه أمر الإنشاد في العصر الرّاهن. فقد لاحظ عبد العزيز العبد اللطيف أنّ التّرخيص في النّشيد «أفضى إلى الافتتان بالمؤثّرات الصّوتيّة، والولع بمعالجة الأصوات وفق تقنيات الحاسوب، والهيام بالآهات والتّرنّمات»[٥١].

وهكذا تتّسع دائرة تحريم الغناء والموسيقى لتشمل كلّ وجه من وجوه الاشتغال بالأصوات. ومن الواضح أنّ مثل هذا الحكم ناشئ من الانفعال تجاه ما يشاهد من انحرافات كثيرة تحدث بواسطة الغناء، غير أنّه كان يجدر أن يقع التّمييز بين الاشتغال بالأصوات لمصلحة تربوية أو ترفيهيّة من جهة، والاشتغال بها لمفسدة من جهة أخرى. ويتعيّن حينها أن يكون لكلّ حال حكمه. ولا خلاف على أنّ ما كان مطيّة إلى المفاسد فهو محرّم.

ومن الظّواهر الحديثة التي تؤدّي إلى انحرافات اجتماعيّة خطيرة عند

---

(٥٠) انظر فتوى يوسف القرضاوي في موضوع الغناء:
<http://qaradawi.net/fatawaahkam/30/2405-2011-07-12-13-17-51.html>.

(٥١) آل العبد اللطيف، المصدر نفسه.

الصّحوة فتنة التّصوير بالهاتف الجوّال. وقد استند علماؤها على ما تواتر في التّراث الفقهي من تحذير من التّصوير، خشية الوقوع في توهّم مضاهاة فعل الله. ولهذا قال بعضهم بأنّ التّحريم يختصّ بما كانت له روح دون غيرها من العناصر[٥٢]. وذهب آخرون إلى أنّ التّصوير بالآلات الحديثة لا يشمله حكم التّحريم؛ لأنّه بمثابة النّظر في المرآة. والعرب لا يطلقون اسم الصّورة إلّا على المجسّمات[٥٣].

ولكنّ الشّيخ البراك لا يرى هذا الضّرب من التّصوير الحديث خارجاً عن دائرة ما حرّمه السّلف، ولذا يستدلّ بذات الحجج التي استخدمها القدامى في تعليل هذا الحكم[٥٤]. ولا يكتفي بذلك، بل يدعمه بعلّة أخلاقيّة مرتبطة بالأوضاع الحاليّة للمسلمين، فالتّصوير بالهاتف الجوّال يمكن أن يكون سبيلاً إلى استباحة أعراض المسلمين. ومثل ذلك يحصل بكلّ يسر حسب البراك إذا أخذت للنّساء صور بهذه الهواتف. وقد لا يؤمَن من عرضها وتداولها بين العموم.

والحقيقة أنّ مثل هذا الخطر الاجتماعي قائم في الواقع، وأنّ عواقبه قد تكون وخيمة أحياناً. غير أنّ هذا لا يسوّغ إطلاق حكم عامّ بمنع التّصوير بالجوّال لما في ذلك من تضييع لمصالح كثيرة قد يجلبها اعتماد هذه التقنية. ومعلوم أنّ معارضة الاستفادة من ثمار الحضارة الحديثة لا يمكن إلّا أن يؤدّي إلى النّفور من التديّن اليوم وغداً.

أمّا أقوال أعلام الصّحوة في القضايا المستحدثة التي لم يعرفها القدامى ولم يصدروا بشأنها أحكاماً، فالملفت للانتباه أنّهم قد أفتوا فيها بأحكام التمسوا بعض مبرّراتها من التّوجيهات الإسلاميّة العامّة. من ذلك أنّهم

---

(٥٢) انظر فتوى الشيخ الألباني بخصوص التّصوير:

<http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=109311>.

(٥٣) محمد الحسن الددو الشنقيطي، «حكم التّصوير بالهاتف النقّال (المحمول)،»

<http://ar.islamway.net/fatwa/12370>.

(٥٤) استدلّ البراك على تحريم التّصوير بالهواتف الجوّالة بهذا الحديث المنسوب إلى النّبي: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو صورة». انظر: عبد الرحمن بن ناصر البراك، «فتنة التّصوير بكاميرا الجوال،»

<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=22901&Itemid=25>.

استنكروا الدّعوة إلى تشجيع السّياحة بحجّة أنّ الكفّار لا يجوز لهم دخول جزيرة العرب[٥٥]، وأنّ في دخولهم موالاة لهم ومدخلاً إلى الإعجاب بهم وتقليدهم.

والسّياحة عند أعلام الصّحوة تؤدّي أيضاً إلى مفاسد اجتماعيّة، منها انتشار الفواحش وتفشّي الأمراض المعدية واتّساع دائرة الجريمة كالمخدّرات وغسيل الأموال وغيرها. وخلص أصحاب هذا الخطاب إلى تأكيد أنّ السّياحة لم تجلب على البلدان التي شجّعت عليها إلّا الانحراف الأخلاقي. وفي المقابل أيّد هؤلاء وجود صنف معيّن من السّياحة، وهي سياحة الجهاد في سبيل الله وسياحة طلب العلم. ومثل هذه السّياحة هي التي كانت قائمة على عهد السّلف.

وهكذا قرّر شيوخ الصّحوة وجود تعارض بين مفهومين للسّياحة: سياحة قوامها الإنفاق بغرض تحصيل المتعة الماديّة، وسياحة غايتها تحصيل مغانم روحيّة. ومن الواضح أنّ مثل هذا التصوّر لمفهوم السّياحة محكوم برؤية ضيّقة، لا ترى في السّياحة أبعادها الإنسانيّة الإيجابيّة التي تقرّب بين الشّعوب ليحصل بينهم التعارف والتّعاون، مثلما نصّت على ذلك الآية ١٣ من سورة الحجرات: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾**.

والسينما من القضايا المستحدثة أيضاً التي تناولها خطاب الصّحوة لتأييد حكم التّحريم الصّادر في شأنها من جانب اللّجنة الدّائمة للبحوث العلميّة والإفتاء، ومباركة قرار المنع الصّادر عن السّلطة السّياسيّة. ولم يبق أمام هذا الخطاب إلّا أن يذكّر بعلّة هذا الحكم المتمثّلة في أنّ السينما لا تنتج إلّا أعمالاً تجاهر بالمعصية ولا تراعي الثّوابت الأخلاقيّة للأمّة الإسلاميّة[٥٦].

ومن الواضح أنّ هذا الموقف يحاكم فنّ السينما من خلال بعض

---

(٥٥) احتجّوا هنا بالحديث النبوي: «لأخرجنّ اليهود والنّصارى من جزيرة العرب حتّى لا أدع إلّا مسلماً»، انظر: محمد الهبدان، «السياحة: آثار وأخطار،»

<http://islaamlight.com/alhabdan/index.php?option=content&task=view&id=5927&Itemid=34>.

(٥٦) محمد الهبدان، «لماذا نعارض السينما؟،»

<http://www.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=13989>.

اتّجاهاته التي تراهن بالفعل على مخاطبة الغرائز ولا تسعى إلّا للكسب المادّي. والواقع أنّ اتّجاهات أخرى من هذا الفنّ تعمل على التّوعية والتّثقيف وتوثّق الوقائع وتحفظها بأمانة للأجيال القادمة، وفي هذا من المنافع ما لا يجوز تضييعه.

ومثل هذه الخلاصة يمكن أن نسوقها أيضاً في التّعليق على موقف تيّار الصّحوة من إقامة المعارض والمنتديات العلميّة. وقد صدر موقفهم المناهض لمثل هذه التّظاهرات في شكل بيان أمضاه أكثر من سبعين من العلماء استنكاراً لما اعتبروه مآخذ على معرض الرّياض للكتاب. وتدور هذه المآخذ على عدم مراقبة الكتب المعروضة ودعوة شخصيّات توصف عندهم بالمشبوهة بسبب توجّهها العلماني[٥٧].

والخلاصة أنّ معاداة الصّحوة لسائر الفنون لم يكن يستند في الغالب إلى أسس شرعيّة سليمة. ذلك أنّ من القواعد الفقهيّة المجمع عليها «أنّ الأصل في الأشياء الإباحة»، وأنّه لا يجوز التّحريم إلّا بنصّ قاطع. وقد استدلّ الشّيخ محمّد الغزالي على صحّة هذا المبدأ بما رواه أنس بن مالك عن الرّسول (ﷺ) محذّراً من الغلوّ في التّشديد على المسلمين في قوله: **«لا تشدّدوا على أنفسكم فيشدّد عليكم، فإنّ قوماً شدّدوا على أنفسهم فشدّد عليهم، فتلك بقاياهم في الصّوامع والأديرة، رهبانيّة ابتدعوها ما كتبناها عليهم»**[٥٨]. ولهذا التّوجيه النّبوي أصل ثابت في كتاب الله في قوله تعالى: **﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾** [الأعراف: ٣٢]. ومعلوم أنّ شريعة الإسلام جاءت موافقة للفطرة السّليمة التي فطر الله النّاس عليها، فكيف لا ينتبه المغالون في توسيع دائرة التّحريم أنّهم يصدّون عن سبيل الإسلام من حيث لا يشعرون؟

وفي مقابل إلحاح خطاب الصّحوة على منع الميول الفطريّة لدى الأفراد

---

(٥٧) عبد العزيز آل عبد اللطيف، «بيان حول معرض الرياض الدولي للكتاب،» المسلم. نت، ١٨/ ٤/ ١٤٣٣هـ. <http://www.almoslim.net/node/161837>.

(٥٨) انظر: «ما هو موقف الإسلام من مظاهر الحضارة الحديثة «السينما والمسرح والموسيقى والفنون»؟،» بوابة الشروق، ١٣/ ٨/ ٢٠١٢م،

<http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=13082012&id=cf8ce1e0-bc3d-4183-bc5c-75e044a3df1b>.

من مسايرة ما جبلت عليه باعتدال يهذّب الأذواق ويسمو بها، فإنّ الباحث لا يسعه إلا أن يستغرب من إعراض فقهاء هذا التيّار عن التصدّي لبعض مظاهر الفساد التي تعود بالوبال على الأفراد والجماعات. نعني بذلك ظاهرة الرّبا التي تظافرت النّصوص الشّرعيّة على اختلافها في النّهي عنها. والباحث لا يظفر في خطاب الصّحوة إلا بمواقف محدودة، لا تتوفّر على استفاضة كافية. وقد جاءت مركّزة في الغالب على قضيّة التّعامل مع المصارف الماليّة الحديثة.

في هذا الإطار نسجّل ردّ الشيخ عبد الرحمن البراك على الذين استباحوا الاقتراض من البنوك الربويّة مؤكّداً أنّ الفوائد التي توظّفها البنوك الحديثة داخلة في باب الرّبا. وعليه فإنّ التّعامل معها يدخل تحت طائلة التّحريم الشّرعي[٥٩]. ومن الواضح أنّ البراك لم يكلّف نفسه عناء تحليل وجه التّحريم في هذه الحالة. وكان يتعيّن أن يشفع هذا الحكم ببيان الحكمة من تشريع منع الرّبا في الإسلام، وأن يتمّ تقديم البيانات الكافية التي يتمّ بها التّمييز بين المعاملات الماليّة المشروعة وغيرها ممّا يقع تحت طائلة الرّبا. وقد يكون هذا راجعاً إلى تقديره أنّ هذا الموضوع يدخل في باب «ما هو معلوم من الدّين بالضّرورة».

ومع ذلك يظلّ اهتمام الصّحوة بالمسائل الماليّة على تشعّبها محدوداً. والملفت للانتباه أنّ فقهاء الصّحوة كانوا مدركين لهذا الخلل في منظومة أفكارهم بسبب ما يوجّه إليهم من انتقادات في هذه المسألة. وقد تصدّى إبراهيم السكران لتبرير هذا الموقف. وممّا جاء في ردّه على منتقدي الصّحوة لعدم التفاتها إلى ظاهرة الفساد المالي، أنّ الدّفاع عن أعراض المسلمين مقدّم على الدّفاع عن أموالهم[٦٠]. وفي مثل هذا التّبرير اعتراف ضمني بأنّ

---

(٥٩) انظر: عبد الرحمن بن ناصر البراك، «الاستثمار المالي في المؤسّسات التي تعطي نسبة عائد ثابتة،» طريق الإسلام <http://ar.labs.islamway.net/fatwa/36447>.

(٦٠) إبراهيم السكران، «الآن تذكّرتم الفساد المالي،»
<http://www.saaid.net/Arabic/315.htm>.

وفي هذا المقال ضرب السّكران المثل التالي: «حين يهجم على منزل الإنسان لصّان أحدهما يريد أن يغتصب ابنته، والآخر يريد أن يسطو على ماله، فمن الطّبيعي أن يبدأ بمقاومة لصّ الأعراض، ثمّ يتفرّغ للصّ الأموال».

تيّار الصّحوة لا ينظر إلى مواضع الفساد في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة إلّا من خلال الزّاوية التي تروق له. وهو لا يجد حرجاً في إغفال مسبّبات الفساد الأخرى النّاشئة من الظّلم والاستغلال بحجّة مراعاة الأولويّات وتقديم المسائل الأهمّ. وفي مقدّمة أولويّات الخطاب الصّحوي قضايا اجتماعيّة متعدّدة الجامع بينها اتّصالها الوثيق بموضوع المرأة ومنزلتها في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة.

٢ ـ معضلة المرأة

حظيت مسألة المرأة بالمكانة الأولى في مشاغل الخطاب الصحوي. فالدارس قلّما يجد واحداً من كتّاب هذا التيّار ليس له مشاركة واسعة في بحث هذه المسألة، وكأنّه لا يستقيم الانخراط في هذا التيّار إلّا من باب التّسليم بأنّ القضيّة الأمّ عند المسلمين اليوم تتمثّل في معضلة المرأة. ويجد هذا التّخمين ما يؤيّده فيما نلاحظه من أنّ عدداً كبيراً من هؤلاء الأعلام قد تناولوا دراسة هذا الموضوع في أكثر من مناسبة، بما يعني أنّها مدار تفكيرهم وشاغلهم الرّئيسي[٦١].

ويبدو أنّ مجمل ما جاء من آراء عن المرأة في هذا الخطاب جاء شاملاً لمسائل كثيرة ومتنوّعة كقضيّة المساواة بين الجنسين ومسألة فتنة المرأة، وموضوع تحرير المرأة وما ينشأ عنه من قضايا فرعيّة، مثل التّعليم والعمل وقيادة السيّارة، وغير ذلك. والملاحظ أنّ هذه المسائل جميعاً، وإن كان القاسم المشترك بينها هو المرأة، فإنّها لم تكن تختصّ بها وحدها، بل تناولت معها قضايا اجتماعيّة كثيرة ومتنوّعة.

أ ـ المساواة بين الرّجل والمرأة

يميل خطاب الصّحوة غالباً إلى ردّ المسائل التي يدرسها إلى أصولها الأولى، لاعتقاده الرّاسخ بأنّ للظّواهر المختلفة حقائق ثابتة لا يمكن معرفتها

---

(٦١) أكبر عدد من الأبحاث بخصوص موضوع المرأة نجدها عند الشيخ عبد الرحمن البراك، يليه في الرّتبة محمّد الهبدان. وقد جاءت هذه الأبحاث في أشكال مختلفة من الفتوى (البراك) إلى المقال (الطريفي، السكران..) إلى الدّراسة الطّويلة (الهبدان) إلى البحث الأكاديمي (فؤاد عبد الكريم). غير أنّ ثلاثة من كتّاب الصّحوة لم نجد لهم إسهاماً ذا بال في موضوع المرأة، هم الأستاذ بندر الشويقي وعبد العزيز آل عبد اللطيف وعبد الرحمن المحمود.

إلّا بالعودة إلى صورتها الأولى التي كانت ملازمة لها في وضعها الأوّل. ولا جدال في أنّ مثل هذه الحقيقة تفهم في ضوء المحدّدات الفكريّة العامّة لهذا التيّار الذي لا يتردّد في إعلان مرجعيّته السّلفيّة. ويبدو أنّ هذا المعطى النّظري ـ أي النّزعة السّلفيّة ـ تتجلّى آثاره واضحة للعيان في موقف أعلام الصّحوة من المرأة. وكثيراً ما يجري تحديد ذلك الموقف بالعودة إلى التّأمّل في الوضعيّة الأصليّة للمرأة ومقارنتها بمكانة الرّجل.

والنّاظر في خطاب الصّحوة يقف فيه على تصوّر يرى المرأة كائناً له طبيعة خاصّة. وعليه يتعيّن العلم بمميّزات هذه الطّبيعة على وجهها الصّحيح كي يتيسّر التّعامل مع المرأة على الوجه الأنسب. وممّا اعتنى هذا الخطاب ببيانه مفصّلاً إظهار الفروق بين الرّجل والمرأة على المستويين البدني والذّهني. وفي هذه المقارنة يجري الإلحاح على فكرة مركزيّة تتمثّل في ضعف كيان المرأة مقارنة بالرّجل. وقد أكثر بعض أعلام الصّحوة من الاستدلال بنتائج عدد من الأبحاث العلميّة الحديثة لتأكيد مقالتهم عن ضعف المرأة. وفي هذا المعنى اعتنى فؤاد العبد الكريم بتتبّع الأدلّة العلميّة الوفيرة المؤيّدة لهذا المذهب من مجالات علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء وعلم النّفس[٦٢]. وقد أكّد أيضاً أنّ تفوّق الرّجل على المرأة لا يقتصر على المستويين البدني والنفسي فحسب، بل يتعدّاه إلى مستوى القدرات الذّهنيّة؛ «ويؤكّد هذا الأمر أنّ النّابغين في كلّ فنّ من فنون المعرفة والاختراع والحياة لا يكاد يحصيهم محصي [كذا].. بينما النّابغات من النّساء في أيّ مجال من مجالات المعرفة أو الاختراع محدودات معدودات»[٦٣].

وقريب من هذا الرّأي ما ذهبت إليه الباحثة رقيّة المحارب حين أكّدت أنّ الإسلام لم يُسَوِّ بين الرّجل والمرأة وإنّما عدل بينهما. وقد استبعدت

---

(٦٢) نقل فؤاد عبد الكريم بيانات تؤكد أنّ الكروموزوم الذي ينتج الأنثى بطيء الحركة مقابل حيويّة نظيره الذي ينتج الرّجل. وأكّد أنّه في مستوى الخصائص التّشريحيّة تتميّز عضلات المرأة باحتوائها سائلاً مائيّاً أكثر ممّا هو عند الرّجل؛ وهذا ما يجعل عضلاتها رخوة تشبه عضلات الأطفال. أمّا في مستوى وظائف الأعضاء فإنّ ضعف المرأة أظهر خاصّة في حالات الحيض والحمل والوضع والرّضاعة. وفي المستوى النّفسي تتميّز المرأة بشدّة الانفعال والسّلوك المزاجي. انظر: فؤاد عبد الكريم، **قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، (كتاب إلكتروني)، <http://www.nwahy.com/book-1069.html>.

(٦٣) المصدر نفسه.

مفهوم المساواة مراعاة لواقع الاختلاف، وآثرت عليه مفهوم العدل الذي يتضمّن معنى الإنصاف بصورة أوضح. ونسجت رقيّة المبارك على منوال فؤاد العبد الكريم في حشد الأمثلة العلميّة التي تثبت ضعف كيان المرأة بدنيّاً ونفسيّاً وفكريّاً. واستدلّت ببعض النّتائج المخبريّة لمكوّنات الدّم في الإنسان التي تثبت أنّ حجم «التّركيز العددي للخلايا الدّموية البيضاء والحمراء» عند النّساء دون ما عند الرّجال، وهو ما يؤكّد القول بضعف المرأة بحكم الطبيعة(٦٤).

ولا بدّ من الإشارة إلى ما في هذه الآراء من تلبيس ومغالطة. فأصحابها إذ يقرّرون حقيقة اختلاف الرّجال عن النّساء عضويّاً ونفسيّاً، فإنّهم يرتّبون على ذلك نتيجة غير صحيحة في جميع الحالات تقضي بتفوّق الرّجل وأفضليّته؛ فإنّ بعض الاختلافات العضويّة يكون التفوّق فيه للمرأة على الرّجل، لا العكس(٦٥).

والخطاب الصّحوي، إذ يستدلّ بهذه المعطيات العلميّة الحديثة، فإنّه لا يرى نفسه يقرّر أمراً جديداً بخصوص طبيعة المرأة البدنيّة والذهنيّة، فهذه الحقائق ثابتة عنده بالنّصوص الشّرعيّة. وقد استحضر أعلام الصّحوة، في هذا المقام الآثار القوليّة المناسبة لتقرير حقيقة أصل المرأة، بما هي كائن ناقص، وهو ما يشهد به هذا الحديث «استوصوا بالنّساء خيراً، فإنّهن خُلِقْن من ضلع، وإنّ أعوج شيء في الضّلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنّساء خيراً»(٦٦). وهذا الحديث النّبوي مشتقّ عندهم من حكم قرآني صريح يقضي بتأخّر مقام المرأة بدرجة واحدة عن الرّجل ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ [البقرة: ٢٢٨].

والغريب أنّ الاستدلال بالنّصوص الشّرعيّة يجري توظيفه على نحو يخالف مقاصد الإسلام الكبرى. من ذلك أنّ هذا الحديث النّبوي جاء

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص٩.

(٦٥) تتحدّث بعض الأبحاث عن مظاهر تفوّق المرأة على الرّجل. من ذلك: طول معدّل أعمارهنّ قياساً إلى عمر الرّجل بسبب قوّة احتمال قلوبهنّ؛ الذاكرة وحاسّة الشمّ عند المرأة أكثر حدّة؛ المرأة أقدر على تحمّل الألم... انظر: عبد الرحمن الشلاش، «المرأة أقوى من الرجل،» الرياض، ١٨/١/٢٠٠٧م، <http://www.alriyadh.com/2007/01/18/article217292.html>.

(٦٦) ذكر هذا الشاهد في: عبد الكريم، المصدر نفسه، ص١٣.

ليستوصي بالنّساء خيراً، داعياً إلى مراعاة طباعهنّ والامتناع عن ردّهنّ عمّا رُكّب فيهنّ من ميول فطريّة؛ كالحنان الفيّاض تجاه الأبناء وما في معناه. وليس في كلّ هذا ما يدلّ على دونيّة المرأة. بل إنّ البعض رأى فيه مدحاً للمرأة باعتبار ما فيه من تنويه بحنوّها وعطفها، إذ شُبّهت بالضّلع الذي يحمي ما وراءه من أعضاء ويحنو عليها بفضل اعوجاج شكله(٦٧).

أمّا بخصوص فحوى الآية ٢٢٨ من سورة البقرة: **﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾**، فمن وجوه فهمها حسب ابن عباس أنّ «الدّرجة إشارة إلى حض الرّجال على حسن العشرة، والتوسّع للنّساء في المال والخلق، أي أنّ الأفضل ينبغي أن يتحامل على نفسه»(٦٨). وعلى هذا يكون تأويل فقهاء الصّحوة لهذه الآية ولنصّ الحديث النّبوي محمولاً على أسوأ الوجوه التي لا يمكن أن يكون الشرع قد قصدها إليها بتاتاً.

وإذا تابعنا مقالة الصّحوة في هذا الباب، فالملاحظ أنّهم اتّخذوا الأحكام الشّرعيّة القاضية بإعفاء المرأة من بعض التّكاليف الشّرعيّة والاجتماعيّة (كالجهاد والعمل)، دليلاً يؤكّد ضعفها وعجزها عن القيام بتلك الالتزامات الدّينيّة. وفي المقابل، يؤكّدون أنّ القوامة تقرّرت للرّجل لتناسب الدّرجة التي له على المرأة، وذلك ثابت عندهم بمنطوق الآية: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾** [النّساء: ٣٤].

ومن علامات ترجيح فضل الرّجل على المرأة في خطاب الصّحوة، أنّ طاعة المرأة لزوجها يجب أن تكون طاعة مطلقة، وقد تبلغ حدّ السّجود له. وهذا ثابت عندهم بنصّ الحديث(٦٩). ولا يرى الصحويّون في هذا المذهب ما ينال من ذات المرأة ومن كرامتها، أو ما ينتقص ممّا خصّها به الإسلام

---

(٦٧) انظر مثلاً: رشيد كهوس، «هل خلقت المرأة من ضلع أعوج،»
<http://www.alukah.net/Sharia/0/7684>.

(٦٨) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع في أحكام القرآن** (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ج ٤، ص٥٤.

(٦٩) جرى الاستدلال هنا بهذا الحديث المنسوب إلى الرّسول: (لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت الزّوجة أن تسجد لزوجها لعظم حقّه عليها)، ذكرته: رقيّة المحارب، «الرّؤية الشّرعيّة لمبدأ المساواة بين الرّجل والمرأة،» ص١٢، من حيث التّماثل في النّوع والتّكامل في الأدوار وانعكاساته الإيجابيّة على استقرار الأسرة، <http://www.dr-roqaia.com/view/139.htm>.

من تكريم وتبجيل[٧٠]. وجدير بالتّنويه أنّ الحديث المنسوب إلى الرّسول الأكرم حول سجود المرأة لزوجها لعظم حقّه عليها، محلّ مراجعة جديّة من بعض الباحثين في علوم الحديث. والثّابت أنّ هذا الحديث لم يرد ذكره في **صحيح البخاري** ولا في **صحيح مسلم**[٧١].

وقد يكون لإغفال إثبات هذا الحديث في **الصّحيحين** علل وجيهة، من أهمّها اختلاف نصوص الرّوايات وتناقضها، وخاصّة ما تعلّق منها بتعيين مناسبة الحديث: هل قال الرّسول هذا الحديث عند سجود الجمل للرّسول، كما ورد عند أحمد بن حنبل في **مسنده**؟ أو عند سجود الأعرابي، كما في **سنن الدّارمي**؟ أو بمناسبة ذكر سجود اليهود والنّصارى لأحبارهم، كما في **المستدرك** للحاكم؟ أو دون مناسبة محدّدة، كما أورده الطبراني؟

ومثل هذا التردّد في تحديد الحادثة التي قيل فيها هذا الحديث، يعدّ سبباً موجباً لتضعيفه. وإلى جانب ذلك، فإنّ ممّا قد يكون محلّ شبهة أيضاً في هذا الحديث أنّ فكرة تفضيل الرّجل على المرأة إلى هذا الحدّ لا تنسجم مع ما جاء في القرآن من إقرار بالمساواة بين الجنسين، مثلما يؤكّده قوله تعالى: **﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الذِي عَلَيْهِنَّ﴾** [البقرة: ٢٢٨][٧٢]. وهكذا يتّضح أنّ خطاب الصّحوة يقدّم أولويّاته المذهبيّة على تمحيص ما جاء في التّراث الفقهي من أقوال متباينة وتبيّن الصحيح منها من الخاطئ.

ومن المحاور الأثيرة لدى تيّار الصّحوة، الثّناء على وضع المرأة المسلمة. وغالبا ما يعبّرون عن نزعتهم التّمجيديّة تلك بواسطة المقارنة بحال المرأة الغربيّة المعاصرة. وفي هذه المقارنة الموجّهة يخلص فقهاء الصّحوة

---

(٧٠) قدّم محمّد الهبدان نماذج متعدّدة من سيرة الرّسول الأكرم مع أهل بيته ممّا فيه دليل صريح على خدمة الرّجل لأهله. انظر: محمّد بن عبد الله الهبدان، **ظلم المرأة**، المبحث الأوّل بعنوان: «صور مشرقة من بيت النّبوّة،» ص٧ وما بعدها،
<http://www.islamhouse.com/396253/ar/ar/books/%D8%B8%D9%84%D9%85_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9>.

(٧١) انظر: أ. ي. فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبوي**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي (ليدن: مكتبة بريل، ١٩٣٦م)، ٢/ ٤١٦.

(٧٢) انظر رأي أحد أساتذة الأزهر: نهرو طنطاوي، «حق الزوجة على زوجته كذبة كبرى لاستبعاد الزوجة،» موقع مصرنا، <http://www.ouregypt.us/Bnehro/nehro49.html>.

إلى أنّ المرأة في الغرب تعيش وضعاً مأسويّاً قاسياً. ولذا فهي تحسد نظيرتها المسلمة على ما تنعم به من تكريم ورعاية[٧٣]. والملاحظ أنّه لا يتمّ تقديم أدلّة موضوعيّة لتأييد هذا الرّأي، إلّا إذا استثنينا خواطر عامّة عن أزمة الأسرة في المجتمعات الغربيّة وتفكّكها، بعد عزل الرّجل عن القوامة على المرأة، وانفراط عقد العلاقات الزّوجيّة والعائليّة.

والملفت للانتباه أنّ فقهاء الصّحوة مالوا إلى شحن مفهوم القوامة بدلالة لا تناسب المقاصد القرآنيّة، الهادفة في هذا السّياق إلى تحقيق المودّة والسّكينة بين الزّوجين بما يهيئ لتنشئة الأطفال تنشئة سليمة ومتوازنة. إنّ فهم القوامة على أساس أفضليّة الرّجل على المرأة يعارض أيضاً موقفاً قرآنيّاً ثابتاً يقرّ صراحة بالمساواة بين الجنسين في آيات كثيرة، على غرار الآية: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ [النّحل: ٩٧]. وهذه التّسوية بين الذكر والأنثى التي تواتر تأكيدها في آيات قرآنيّة كثيرة[٧٤]، دفعت أحد العلماء المعاصرين إلى تثبيت قاعدة المساواة في الإسلام بقوله: «فقد أسقط قرار الله (ﷻ) فوارق الذكورة والأنوثة واختلاف الأقوام والقبائل وتمايز ما بين الشّعوب المتنوّعة، في ميزان القرب من الله أو البعد عنه بعبارة محدّدة حاسمة»[٧٥].

ولكنّ إلحاح أعلام الصّحوة على القول بضعف المرأة وتأكيد تبعيّتها للرّجل، لا يصرفهم عن التّنبيه على مواضع القوّة فيها، بل والتّحذير من الوقوع في شراكها. وقوّة المرأة عندهم في فتنتها وقدرتها الفائقة على إغواء الرّجل وجرّ المجتمع بذلك إلى مستنقعات الفساد الأخلاقي.

---

(٧٣) نقل الشيخ ناصر العمر شهادة كاتبة غربيّة تتحسّر فيه على ما آلت إليه المرأة في الغرب لتختم بقولها: «ألا ليت بلادنا كبلاد المسلمين فيها الحشمة والعفاف والطّهارة»، انظر: ناصر بن سليمان العمر، «فتياتنا بين التّغريب والعفاف،» ص٤٦، <http:// islamHouse.com/337578>.

(٧٤) انظر: **القرآن الكريم**: «سورة آل عمران،» الآية ١٩٥؛ «سورة النساء،» الآية ١٢٤؛ «سورة الأحزاب،» الآية ٣٥، و«سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٧٥) انظر: محمد سعيد البوطي، **كتاب المرأة** (دمشق: دار الفكر، [د. ت.])، <http://www.alislamnoor.com/vb/showthread.php?t=11024>.

ب ـ فتنة المرأة

في خطاب الصّحوة إجماع على أنّ الإسلام قد تكفّل بمعالجة ضعف المرأة، بأن فوّض القوامة عليها إلى الرّجل. ولكنّ ضعف كيان المرأة يقابله فيما يرى أعلام الصّحوة عنصر قوّة ذاتيّة لا يستهان بها. والمقصود عندهم بذلك هو فتنة المرأة النّاشئ من حسن خلقتها وجمالها الطّبيعي. وتمثّل هذه الخاصيّة، فيما يرون مصدر خطر عظيم على الرّجل، يفوق كلّ المخاطر التي قد تعرض له، فالرّجل «قد يصمد في المعارك والحروب، ولكنّ هذا الرّجل العملاق، هذا الرّجل الهمام يفاجأ أنّه كثيراً ما ينهار أمام المرأة بمغرياتها وفتنتها»[٧٦]. وهكذا فالمرأة عند بعض أعلام الصّحوة عنوان ابتلاء عظيم للرّجل وللمجتمع عامّة، لما ركّب في غريزته من شهوة منفلتة كثيراً ما يميل إلى تصريفها، ولو على الوجه المحرّم[٧٧].

ولمّا كانت الغواية هي الأصل في علاقة الذكر بالأنثى، كما يقرّر فقهاء الصّحوة، فقد كان من الواجب البحث في سبل الحدّ من آثارها السّلبيّة. وقد وجد هؤلاء الفقهاء في بعض النّصوص الشّرعيّة الدّاعية إلى الحذر من المرأة ضالّتهم. وفي هذا السّياق ذكر الشيخ عبد الرحمن البراك أنّ التّحذير من فتنة النّساء كان ممّا ألحّت عليه بعض الأحاديث النّبويّة على غرار هذا الحديث: **«ما تركت بعدي فتنة هي أضرّ على الرّجال من النّساء»**[٧٨]. وتذهب بعض الشّواهد من الحديث إلى تأكيد أنّ أوّل فتنة أصابت بعض الأمم الغابرة كانت من المرأة[٧٩]. وفي مذهب الصّحويّين أنّ كلّ هذه الأحاديث تستلهم ما جاء في القرآن من نهي عمّا يقود إلى الوقوع في هذه الفتنة؛ كالأمر بغضّ البصر **﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى**

---

(٧٦) العمر، «فتياتنا بين التّغريب والعفاف،» ص٣.

(٧٧) عبد الرحمن بن ناصر البراك، «المرأة وفتنتها أهمّ وسيلة للأعداء في إفساد مجتمعات المسلمين،»

<http://albrrak.net/index.php?option=content&task=view&id=13437&Itemid=25>.

(٧٨) عبد الرحمن البراك، لا تفتروا أيّها المصلحون عن إنكار فتنة الاختلاط. ومن مثل هذه الأحاديث أيضاً ما ورد في هذا القول الموجّه إلى النّساء: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب للبّ الرّجل الحازم من إحداكنّ».

(٧٩) «اتقوا الدّنيا واتّقوا النّساء فإنّ أوّل فتنة بني اسرائيل كانت في النّساء»، ذكره: العمر، المصدر نفسه.

﴿لَهُمْ﴾ [النّور: ٣٠]. ولكنّ فتنة المرأة عندهم قد لا يجدي معها النّصح والتّوجيه، لذا وضع الكتاب والسُّنَّة من الأحكام الجزائيّة ما هو كفيل بردع من تعدّى حدود الله[٨٠].

وفي إطار السّعي لمنع اتّساع دائرة المفاسد الرّاجعة إلى الافتتان بالمرأة، أكّد أعلام الصّحوة أنّ الحلّ يكمن في اتّباع التّدابير التي اتّخذها الإسلام لصيانة المرأة وكفّ فتنتها. وضمن هذه التّدابير وضعت رقيّة المحارب القواعد التالية: قرار المرأة في البيت والتزام الحجاب الشّرعي وتحريم سفر المرأة إلّا مع ذي محرم وتحريم الخلوة بالمرأة ومنعها من الخضوع بالقول وتحريم مصافحتها باليد[٨١]. ويبدو أنّ أكثر ما يثير الجدل في هذه التّدابير هو إلزام المرأة بالبقاء في بيتها، وألّا تغادره إلّا عند أشدّ الحاجات. والملفت للانتباه أنّ هذا الموقف يرفعه أعلام الصّحوة إلى منزلة الحكم الشّرعي، وأعطوه اسماً خاصّاً يوحي بانضمامه إلى دائرة الأحكام الشّرعيّة الملزمة. ونعني بذلك ما أسموه بـ«حكم القرار». وهذا الحكم ثابت عندهم بمنطوق الآية ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجَاهِلِيَّةِ الأولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣]. ورغم أنّ الخطاب في هذه الآية موجّه إلى نساء النّبي، فإنّه عند أعلام الصّحوة ملزم لكلّ مسلمة.

ومن قواعد أحكام النّساء عند أعلام الصّحوة أنّه، إذا عرض للمرأة موجب للخروج من بيتها، فإنّ الضّابط الثّاني لكفّ فتنتها، بعد ضابط القرار في البيت، هو التزامها بوضع الحجاب الشّرعي. وصفة «الشّرعي» توجب مزيداً من البيان عند بعضهم. وقد ذهب البراك إلى وصف تفاصيل دقيقة عن الهيئة التي يصحّ بها وضع الحجاب على الوجه. وقد جاء في صفة هذا الحجاب أنّه ينبغي ألّا يشبه اللّثام الذي «تبدو معه الوجنتان والعينان والحاجبان والجبهة»، بل هو ما يغطّي كامل الوجه على أنّه يجوز للمرأة أن تجعل في نقابها فتحة أو فتحتين تبصر منهما، شرط ألّا تظهر العينان[٨٢].

---

(٨٠) نشير هنا إلى أحكام الحدود الخاصّة بجرائم الشّرف تحديداً كالزّنا والقذف.

(٨١) انظر: المحارب، «الرّؤية الشّرعيّة لمبدأ المساواة بين الرّجل والمرأة،» ص٧.

(٨٢) عبد الرحمن بن ناصر البراك، «فتوى تتعلق بالمقدار الذي ينبغي للمرأة أن تتقيّد به عند إخراج العينين عند لبس النقاب،» بتاريخ ٢/ ٣/ ١٤٣٣هـ [٢٦/ ١/ ٢٠١٢م].

وإلى جانب ما ينهض به الحجاب من دور في صيانة عرض المرأة عن أطماع الفضوليّين، قرّر أعلام الصّحوة أنّ التّبكير بسنّ الزّواج للبنات سبيل آخر إلى عصمتهنّ من الوقوع في الخطيئة. وفي هذا السّياق جاء اعتراضهم على القوانين الهادفة إلى تحديد سنّ الزّواج. ويبدو أنّه قد أعوزهم الدّليل المثبت لهذا الحكم، فاستندوا إلى ما جرى به العمل على عهد السّلف. وذهب البراك إلى الاحتجاج بمقاصد الشّريعة للقول بأنّ هذا الحكم غرضه «الإعفاف عن الحرام بغضّ البصر وتحصين الفرج»[٨٣]. ولا جدال في نبل مقصد العفّة وصيانة الأعراض، غير أنّ إباحة زواج القاصرات قد يكون مجرّد مطيّة إلى الشّهوة، فضلاً عمّا فيه من انتهاك لحرمة الطفولة[٨٤]. ويمكن الجمع بين المصلحتين بالتّركيز على التّربية الأخلاقيّة السويّة والشّاملة التي تؤمّن المحافظة الذاتيّة على الأعراض دون الحاجة إلى الرّقابة الخارجيّة دائماً.

وخلاصة ما تقدّم أنّ خطاب الصّحوة قد أجمع على أنّ مثل هذه التّدابير الشّرعيّة وغيرها كفلت للمرأة في الماضي صيانة عفّتها من جهة، وكفّ فتنتها للرّجل من جهة أخرى، وهو ما تمّ به سلامة المجتمع من المفاسد. ومن حكمة هذه الضّوابط الشّرعيّة أنّها كانت مناسبة لطبيعة المرأة البدنيّة والنّفسيّة ومراعية للفطرة التي جبلت عليها. ولكنّ هذه الفطرة جرى إفسادها في العصر الحديث. وكانت البوابة الأولى لهذا الإفساد هو إخراج المرأة من وضعها الأصلي إلى وضع استثنائي، كانت له عواقب وخيمة على ذاتها وأسرتها ومجتمعها.

ج ـ مأزق تحرير المرأة

من الأفكار البارزة في خطاب الصّحوة أنّ صورة المرأة في النصوص الشّرعيّة ناصعة ونقيّة. أمّا ملامح الصّورة المعاصرة فتبدو على خلاف ذلك

---

(٨٣) عبد الرحمن بن ناصر البراك، «زواج القاصرات،»
<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=22685>.

(٨٤) يمكن الاستدلال بحادثة هروب طفلة في سن الخامسة عشر من زوجها الذي يشارف على التسعين في منطقة جازان جنوب المملكة خلال شهر كانون الثاني/يناير ٢٠١٣م. ولم يتمّ تخليص الطفلة من زوجها بالطلاق إلا بوساطة من هيئة حقوق الإنسان ومساعدة من كبراء المنطقة.

صورة معتمة وتحيط بها شبهات شتّى. والفارق بين الصّورتين يوحي بأنّ المرأة المعاصرة تعيش وضعاً مغايراً لما كانت عليه في الماضي. وهو وضع استثنائي باعتبار ارتكازه على مخالفة كلّ ما هو مقرّر لها في الشّريعة الإلهيّة. وقد اعتبر خطاب الصّحوة أنّ من العلامات المميّزة لهذا الوضع الاستثنائي ما يتردّد من كلام على مسألة تحرير المرأة.

والحقيقة أنّ أعلام تيّار الصّحوة متّفقون على أنّ الغزو الغربي لديار المسلمين في العصر الحديث كان يستهدف في المقام الأوّل المنظومة القيميّة للأمّة الإسلاميّة. وعلى رأس تلك القيم عقيدة الإسلام. وهكذا كان نظر خطاب الصّحوة إلى الاستعمار محكوماً في الغالب بالضّوابط الفقهيّة التي تقسّم العالم إلى دار إسلام ودار كفر، وأنّ العلاقة بينهما قائمة على الحرب غالبا. وفي ضوء هذا التصوّر، رأى أعلام الصّحوة في المشروع التّحديثي خطّة مدبّرة يقودها اليهود والنّصارى لاستهداف عفاف المرأة المسلمة(٨٥). وذهب بعض الكتّاب إلى أنّ هذه المؤامرة التي تحاك ضدّ الإسلام عبر إغواء المرأة، قد تمّ الإعداد لها بدقّة وإتقان، وباعتماد وسائل متنوّعة ومتعدّدة منها ما عوّل على ترويج ثقافة التّغريب والإلحاد، ومنها ما يجري فرضه على الدّول الإسلاميّة تحت ذريعة شرعة الأمم المتّحدة. وهي أحكام دوليّة ضالّة وظالمة لا علاقة لها بتعاليم الإسلام وقيمه.

لم يتردّد أعلام الصّحوة في تحديد مصدر الدّاء الذي أصاب الأمّة ونال من خزّان فضائلها وقيمها عبر السّيطرة على عقل المرأة المسلمة ووجدانها، فأصابع الاتّهام تتّجه عندهم مباشرة إلى الغرب وإلى ثقافته الماديّة التي اتّخذ منها سبيله الجديد لاستئناف حملاته الصّليبيّة(٨٦). وقد استندوا في ذلك إلى شواهد قوليّة متعدّدة نسبوها إلى أعلام وقادة رأي من اليهود والمسيحيّين وزعماء الحركة الماسونيّة. وتكشف كلّها عن موقع المرأة في مخطّطات أعداء الإسلام(٨٧). ومن تلك الشّواهد ما أحيل فيه على بعض المراجع

---

(٨٥) انظر قول الشيخ ناصر العمر: «الأصل في مجتمعنا هو العفاف، وكلّ بيت من بيوتنا والحمد لله يدرك معنى العفاف وأبعاده»، انظر: العمر، «فتياتنا بين التّغريب والعفاف،» ص١٠.

(٨٦) انظر: محمد بن عبد الله الهبدان، «حماية الفضيلة،» ص٢،
<http://IslamHouse.com/396254>.

(٨٧) «ليس هناك طريقة لهدم الإسلام أقصر مسافة من خروج المرأة المسلمة سافرة متبرّجة»، =

المشهورة مثل **بروتوكولات حكماء صهيون،** التي جاء فيها مثلاً: «علينا أن نكسب المرأة، ففي أيّ وقت مدّت إلينا يدها ربحنا القضيّة»[٨٨]. ولئن كان المأخذ على مثل هذا النّهج في الاستدلال أنّه لا يضبط أحيانا مراجعه بدقّة، بل قد لا يذكر حتّى أسماء الذين جيء بأقوالهم، فالثّابت أنّ محتواه، بصرف النّظر عن صحّته، يمثّل خير أداة لتجييش العواطف ضدّ كلّ ما يخالف العوائد الاجتماعيّة المألوفة.

ولم يتردّد التيّار الصّحوي في اتّهام النّخب المحليّة المتشبّعة بالثّقافة الغربيّة بالمشاركة في هذه المؤامرة. واعتبر أعلامه أنّ الغرب جنّد فئة من المسلمين تحت شعارات مغرية كشعار تحرير المرأة والمساواة بين الرّجل والمرأة. وليس غريباً عند محمد الهبدان أن ترتبط الدّعوة إلى تحرير المرأة بالحضور الغربي في أرض مصر. ورأى في تحوّل شيخ أزهري كالطهطاوي إلى داعية لتحرير المرأة دليلاً على هذا الاستلاب، فقد شكّلت آراؤه «البذرة الأولى للدّعوة إلى تحرير المرأة المزعوم، ثمّ تتابع على هذا العمل عدد من المفتونين المستغربين ومن الكفرة النّصارى الحاقدين»[٨٩]. ومعلوم أنّ هذه الدّعوة قد أدّت تدريجيّاً إلى تغيير وجه المجتمع بعد خروج المرأة إلى الفضاء العامّ في بعض البلدان الإسلاميّة، وهو الأمر الذي عدّه الخطاب الصّحوي سقوطاً في شراك المؤامرة الغربيّة. وأمام ما رأوه سقوطاً أخلاقيّاً، طالب البعض بضرورة مراجعة ما سمّي بمسار تحرير المرأة، لا على الصّعيد الإسلامي فحسب، بل وعلى صعيد الإنسانيّة بأسرها. والدّعوة إلى المراجعة تبدو صريحة في مثل هذا القول: «إنّ من الواجب أن يعاد لفظ «التحرير» إلى معناه الحقيقي، فالمرأة، عالميّاً، عبر قرنين انصرما من الزّمان كانت ولا تزال مستعبدة لألاعيب الصّهيونيّة العالميّة»[٩٠]. ويبدو أنّ الحاجة إلى توسيع

= نسب الهبدان هذا القول إلى (آنا مليجان) التي وصفها بالصّليبيّة، انظر: المصدر نفسه، ص٥. ولم نقف على ترجمة لهذه الشّخصية، غير أنّ بعض نصوص الصّحوة تعتبرها من النّاشطين في مجال التّبشير.

(٨٨) العمر، «فتياتنا بين التّغريب والعفاف،» ص٣٨. ومن مثل هذه الشّواهد المنسوبة إلى أحد قادة الماسونيّة ما يلي: «كأس وغانية تفعلان في تحطيم الأمّة المحمّديّة أكثر ممّا يفعله ألف مدفع» (ص٣٨). هذا الشّاهد نفسه يذكره محمد الهبدان وينسبه إلى «آخر من ألدّ أعداء الإسلام» دون أن يحدّد اسمه ولا مذهبه. انظر: الهبدان، «حماية الفضيلة،» ص٥.

(٨٩) الهبدان، المصدر نفسه، ص٤.

(٩٠) عبد الله بن محمد الداوود، **هل يكذب التّاريخ؟: مناقشة تاريخيّة وعقليّة للقضايا المطروحة بشأن المرأة،** ط ٧ (الرياض: دار الرّواد للنّشر، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م)، ص١٠.

جبهة الصّراع لتصبح معركة عالميّة، منشؤها اعتقادهم بأنّ جانباً كبيراً من الظّلم الذي تتعرّض له المرأة المسلمة صادر عن جمعيّات دوليّة ذات تأثير واسع.

د ـ ظلم التّشريعات الدّوليّة

أكّد أعلام الصّحوة أنّ جهود النّخبة المغتربة قد نجحت في تحقيق جانب هامّ من أهداف المؤامرة على المرأة المسلمة. ولكنّهم اعتبروا أنّ أكبر دعم لقيه هذا المشروع كان من بعض الهيئات الدوليّة. وقد جاء هذا الدّعم في شكل ترسانة من القوانين واللّوائح الصّادرة عن هيئات منظّمة الأمم المتّحدة، والحائزة على دعم غير محدود من القوى الدّوليّة الكبرى. ولكشف الغطاء عن التّأثيرات الخطيرة لتلك التّشريعات الدّوليّة على حال المرأة المسلمة وضع فؤاد العبد الكريم دراسة مطوّلة خصّصها لبحث «قضايا المرأة في المؤتمرات الدوليّة». ومن خلال متابعة هذه المؤتمرات، أكّد فؤاد العبد الكريم أنّ القواعد الفكريّة التي بنيت عليها توصياتها تقوم على قاعدة المبادئ العلمانيّة. ولذا جاءت التّشريعات الدوليّة الخاصّة بالمرأة مخالفة للاعتبارات الدّينيّة عامّة، ومناقضة للتصوّر الإسلامي بوجه خاصّ. وهذا ما أدّى حسب فؤاد العبد الكريم، إلى سلب المرأة دينها وشرفها وقيمها[٩١]. أمّا قيمة الحرية التي تستند إليها تلك التّشريعات الأمميّة، فإنّها في رأيه لم تفض في واقع الأمر إلّا إلى تحرّر المرأة من الآداب والأخلاق ومن الرّوابط العائليّة. وتحوّلت حياتها بذلك إلى مكابدة وشقاء لا ينتهيان[٩٢]. وقد توسّع فؤاد العبد الكريم في بيان نتائج هذه المبادئ الغربيّة على الإجراءات التّنفيذيّة للعقد الأممي، وذلك في مختلف المجالات الاجتماعيّة والتّعليميّة والصحيّة وغيرها. والجامع بين ما خلص إليه من كلّ ذلك هو أنّ المرأة قد خرجت بهذه التّشريعات، إلى عالم موحش لا صلة له بما أنعمت به عليها أحكام الإسلام. وهكذا تُنسب إلى الإسلام رؤية تخالف كلّ ما تواضعت عليه سائر الأمم المعاصرة. والأدهى أنّ حجّة هذه المعارضة تتمثّل في رفض منح

---

(٩١) المصدر نفسه، ص٣٥.

(٩٢) «فمن نتائج مفهوم حرية المرأة عند الغرب أنّها أصبحت تركض لاهثة في بدء حياتها لتتعلّم، ثمّ تركض لتعمل وتكسب وتعيش، ثمّ تركض وراء الأزياء ولفت الأنظار، لعلّها تجد من يلتفت إليها بلا عقد ولا ميثاق غليظ»، انظر: المصدر نفسه، ص٨٢.

الحريّة للمرأة، وكأنّ الإسلام لم يقم في جوهره على تحرير الإنسان وتكريمه، وعلى المساواة بين الأفراد بصرف النظر عن عوامل الجنس والعرق واللّون ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

وقد يناقض خطاب الصّحوة نفسه في بعض المواضع، حين يتبنّى مبدأ التّسوية الجزئيّة بين الجنسين. وهذا ما نقف عليه في المبحث المتّصل بالمقارنة بين مكانة المرأة في التّشريع الإسلامي من جهة، وما جاءت به النّظم القانونيّة الحديثة من جهة أخرى. وكان هذا موضوع اهتمام الباحثة رقيّة المحارب. وقد قامت هذه المقارنة على محاولة بيان مزايا الرّؤية الإسلاميّة التي سوّت بين الرّجل والمرأة في أصل الخلقة وفي الدّماء والقصاص، وفي المسؤوليّة أمام الله وفي حقّ التّملّك واستحقاق الإرث. وجعلت هذه المزايا في مقابل مساوئ آثار النّظرة الغربيّة للمرأة، والتي من عواقبها الوخيمة تفكّك الأسرة وتزايد حالات الطّلاق وضياع الأطفال والحيرة النّفسيّة والانحلال الأخلاقي[٩٣].

ومن الواضح أنّ الخلاصة التي سعى خطاب الصّحوة إلى إبرازها من عرضه النّقدي لأهمّ المواقف الحديثة من المرأة، تتمثّل في تأكيد أنّ مشروع تحرير المرأة ليس سوى خداع وتضليل غرضه استغلال المرأة وتوظيف جسدها لإشاعة المفاسد بين النّاس. وهذا ما حمل البعض على هجاء العصر الحديث ووصفه بأنّه «عصر قذارة وفجارة»[٩٤]. وقد وجد هذا الخطاب في مظاهر حياة المرأة المعاصرة، من حالات الزّيغ والانحراف، ما يؤيّد موقفه الرّافض لما آلت إليه الأوضاع الرّاهنة للمرأة. وفي تقويم الصّحوة أنّ آثار أوضاع المرأة تمتدّ إلى مفاصل كثيرة في المجتمع فتصيبها بعلل شتّى من أهمّها خروج المرأة من البيت، وما يترتّب عليه من مخاطر الاختلاط في التّعليم والعمل وغير ذلك. وكلّ هذه المظاهر تمثّل، عند الصّحوة، الوجه الحقيقي لتغريب المجتمع.

---

(٩٣) المحارب، «الرّؤية الشّرعيّة لمبدأ المساواة بين الرّجل والمرأة».

(٩٤) الهبدان، **ظلم المرأة**، ص٢٧.

٣ ـ مظاهر التغريب

نظر أعلام الصّحوة إلى كثير من مقوّمات الحياة اليوميّة للمرأة المعاصرة، على أساس أنّها من ثمرات حملات التّغريب والتّضليل التي قادتها أجيال متلاحقة من المفتونين بحضارة الغرب وقيمه. وقد تمحّض الجانب الأكبر من الخطاب النّقدي للصّحوة لإبراز وجوه المفاسد في حياة المرأة المعاصرة. وعلى رأس تلك المفاسد مسألة الاختلاط والسّفور والعمل خارج البيت. وقد كانت خطّة هذا الخطاب عند تناول هذه القضايا تعتمد غالباً نوعاً من المراوحة بين عرض الظّاهرة في تجلّياتها الواقعيّة، والردّ عليها بالدّليل الشّرعي والواقعي. وهذا ما أكسب خطاب الصّحوة طابعاً سجاليّاً شديد المماحكة في بعض المسائل المركزيّة في منظومة أفكاره كمسألة الاختلاط.

أ ـ مسألة الاختلاط

تصدّرت قضيّة الاختلاط اهتمامات أعلام الصّحوة، حتّى أنّه يكاد لا يوجد من بينهم من لم يشارك في الكتابة في هذه المسألة. ولا يعود هذا الاهتمام الواسع إلى تعقيد في تحديد الرّأي الشّرعي فيها، بل إلى كثرة ما يردّده دعاة الاختلاط من أقوال تحتاج عند أعلام الصّحوة إلى مراجعات متأكّدة. أمّا الحكم الشّرعي بخصوص الاختلاط فهو التّحريم بلا أدنى خلاف بين أعلام الصّحوة. وهذا الحكم يعدّ حسب الشيخ عبد الرحمن البراك فرعاً من حكم أصل هو تحريم الزّنى. وإذا كان معلوماً بالأدلّة القاطعة من الكتاب أنّ المسلم مأمور باجتناب الزنى **﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾** [الإسراء: ٣٢]، فمن الواجب أيضاً اجتناب كلّ ما يؤدّي إلى هذا الفعل[٩٥]. وهكذا فتحريم الاختلاط مقرّر من باب سدّ الذرائع.

وقد ذهب بعض أعلام الصّحوة شوطاً أبعد في تأصيل حكم تحريم الاختلاط، فأكّد بعضهم أنّه حكم ثابت بالخبر عن الرّسول والسّلف من

---

(٩٥) عبد الرحمن بن ناصر البراك، «حكم الاختلاط الذي يدعو إليه الكفّار والمنافقون والذين يتبعون الشّهوات،»

<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=9692&Itemid=25>.

بعده، وبالتّواتر في أقوال علماء الأمّة. ومن الحجج المعتمدة عندهم قول الرّسول: «**ليس للنّساء وسط الطريق**»، وقوله أيضاً بخصوص صفوف المصلّين: «**خير صفوف الرّجال أوّلها وشرّها آخرها. وخير صفوف النّساء آخرها وشرّها أوّلها**». وفي الحديثين دعوة ظاهرة إلى وجوب تحري عدم الاختلاط بين الجنسين. ومن أدلّتهم أيضاً أنّ الرّسول كان يخطب يوم العيد في الرّجال، ثمّ يذهب ليخطب في النّساء، وذلك بسبب البعد بين الفريقين(٩٦). وفي بعض الآثار التي يعتدّون بها أنّ عمر بن الخطّاب كان يضرب على القرب من النّساء(٩٧). وكان حكم الاختلاط، عندهم، محلّ إجماع أئمّة المذاهب الإسلاميّة عبر كلّ العصور. وهذا ما حمل عبد العزيز الطريفي على أن يقرّر بكلّ ثقة ما يلي: «ولا أعلم يوماً من أيّام الله في الإسلام في جميع قرون الإسلام خلا من عالم ينصّ على تحريم الاختلاط»(٩٨).

ولذا فإنّ أشدّ ما كان يثير حفيظة أعلام الصّحوة، تشكيك بعض المعاصرين من المسلمين في هذا الإجماع الواسع حول تحريم الاختلاط. ومن المعلوم أنّ سيادة مقالة معيّنة لمدّة طويلة، لا يعدّ دليلاً على صحّتها. والواجب في هذا المقام هو تدبّر النّصوص والآثار التي لا مدخل للشكّ فيها، ومحاولة فهمها في ضوء المقاصد العامّة للإسلام لترجيح رأي معيّن في شأن الاختلاط. ويدخل ضمن هذا ترك منهج انتقاء الحوادث المؤيّدة لمنع الاختلاط، والسّكوت عن إباحته في ركن أساسي من أركان الإسلام، هو الحجّ. ومن المسكوت عنه أيضاً تلك الأخبار التي تذكر إسهام المرأة في الغزوات إلى جانب الرّجال لتأدية أعمال السّقاية والمداواة وغيرها. وقد جاء في ذلك الكثير من الآثار نذكر منها قول إحدى الصّحابيّات: «كنّا نغزو مع رسول الله (ﷺ)، نسقي القوم ونخدمهم ونردّ القتلى والجرحى إلى

---

(٩٦) والعمل بمنع الاختلاط بيّن كذلك في هذا الخبر: «قال النّساء للنّبي (ﷺ): غلبنا عليك الرّجال، فاجعل لنا يوماً من نفسك، فوعدهنّ يوماً لقيهنّ فيه فوعظهنّ وأمرهنّ». انظر: عبد العزيز الطريفي، **الاختلاط** (كتاب إلكتروني)، ص٢٨ وما بعدها،

<http://saaid.net/book/13/5001.rar>.

(٩٧) عبد العزيز الطريفي، «الخلط وأهل الاختلاط،» تعقيب على مقال لأحمد الغامدي،
<http://www.alsayra.com/vb/showthread.php?p=1060871044>.

(٩٨) الطريفي، **الاختلاط** (كتاب إلكتروني)، ص٤١.

المدينة»[٩٩]. ويبدو أنّ إغفال ذكر مثل هذه الأخبار غايته تكريس الموقف المعادي لمشاركة المرأة في خدمة مجتمعها.

ولا شكّ أنّ من أغرب المواقف المتشدّدة في منع الاختلاط، ما حمل أصحابه على المطالبة بتغيير سنن الحجّ التي تواتر العمل بها منذ عهد الرّسول (ﷺ). ونعني بذلك الدّعوة التي صدرت عن الدّاعية يوسف الأحمد، والمنادية بهدم المسجد الحرام وإعادة بنائه من جديد على هيئة تكفل منع الاختلاط في الطّواف[١٠٠]. والأرجح أنّ مثل هذا الغلوّ لا يراعي مقصد التيسير الذي بنيت عليه معظم أحكام الإسلام، فضلا عمّا ينطوي عليه من جرأة على الدّين تبلغ حدّ تشويهه بالبدع التي لم تخطر على بال من تقدّم من أهل الإسلام.

وقد اشتغل الخطاب الصّحوي في جانب منه بالردّ على دعاة الاختلاط الذين اخترع لهم اسم «الاختلاطيّين». وتوقّف أوّلا عند إشكاليّة مصطلح «الاختلاط»، للردّ على أولئك الذين يرون أنّ التّراث الفقهي خلا من الإشارة إلى هذا المصطلح، وهو ما يعني اتّهام الصّحوة ضمناً، باختراعه قصد الإيهام بعدم وجود حكم قديم يحرّم الاختلاط. وفي بحث هذه المسألة توسّع إبراهيم السكران في حشد الأدلّة التي تؤكّد أنّ لفظ «الاختلاط» كان مستخدما على نطاق واسع عند القدامى. وقد أحال على مدوّنات فقهيّة محدّدة، كما ذكر الأبواب التي جاء فيها لفظ «الاختلاط»، كباب صلاة الجماعة وكتاب صلاة الجمعة وكتاب الجنائز وكتاب الاعتكاف وكتاب الحجّ وكتاب الجهاد وباب الوصيّة وغير ذلك[١٠١].

---

(٩٩) محمود شلتوت، **الإسلام: عقيدة وشريعة**، ط ٥ (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.])، ص٢٤٩.

(١٠٠) انظر على سبيل المثال: «فصل الرجال عن النساء في الحرم بدعة جديدة،» **عكاظ**، ٩/٤/١٤٣١هـ [٢٠١٠/٣/٢٥م].

(١٠١) إبراهيم السكران، «من الذي اخترع لفظ الاختلاط؟،» صيد الفوائد، <http://www.saaid.net/female/0160.htm>.

أمّا محمد الهبدان فقد أورد شاهداً من كلام الحسن البصري فيه اعتراف ضمني بوجود الاختلاط في عصره «إنّ اجتماع الرّجال والنّساء لبدعة». انظر: محمد الهبدان، «هل كلمة الاختلاط حادثة؟!،» موقع شبكة نور الإسلام، ١٥/٦/١٤٢٩هـ، <http://www.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=10098>.

وفي الردّ على ما احتجّ به دعاة الاختلاط، سعى خطاب الصّحوة إلى محاولة إبطال مقالاتهم. ويبدو من تلك الرّدود أنّ أهمّ ما استند إليه دعاة الاختلاط، لا يخرج عن بعض الحوادث التي شهدها العهد النّبوي، والتي يفهم منها جواز الاختلاط. وفي هذا السّياق أكّد أعلام الصّحوة أنّ قلّة علم خصومهم يجعلهم يحتجّون بنصوص مرحلة ما قبل تمام الشّريعة، ويغفلون بذلك ما حصل من نسخ في عدد من الأحكام[١٠٢]. وأمّا إبراهيم السكران فقد تتبّع «أقيسة الاختلاطيّين» لبيان تهافتها، فلاحظ أنّ دعاة الاختلاط لا تمييز عندهم بين «اختلاط المكث» و«الاختلاط العارض». وبيّن لهم أنّ الشّارع قد أجاز الأوّل لأنّ زمنه يسير (كاختلاط الطواف) ومنع الثاني لأنّ الزّمن فيه كثير (كاختلاط الصّلاة)، ومن ثمّة جعل شرّ صفوف النّساء أوّلها[١٠٣]. ولا يخفى ما في هذه الحجّة من تهافت، ذلك أنّ اعتماد هذا المقياس الزّمني ـ أي: «المكث والعرض» ـ لا يصحّ في هذه الحالة، لضآلة الفارق الزمني بين مدّة الصّلاة ومدّة الطّواف. أمّا تعلّلهم بأنّ الآثار عن إباحة الاختلاط في العهد النّبوي منسوخة بما جاء بعدها من أحكام، فيحتاج إلى أدلّة قاطعة تؤكّد مذاهبهم. ومن المؤكّد أنّ صفة الطّواف مثلاً لم يشملها ما يزعمون من نسخ، وقد ظلّ الاختلاط فيها جائزاً في عهد الرّسول واستمرّ ذلك مع أجيال المسلمين من بعده.

وقد تصدّى أعلام الصّحوة لصنف آخر من محاولات إجازة الاختلاط؛ كالقول بالاختلاط دون الوقوع في المحظورات الشّرعيّة. وضرب الشيخ عبد الرحمن البراك لذلك مثلا أولئك المنادين بمشاركة المرأة السّعوديّة في مباريات الأولمبياد الدّوليّة مع التزام الضّوابط الشّرعيّة. وقد جاء في ردّه أنّ مثل هذا المطلب غير واقعي؛ لأنّ تلك المباريات التي تقام تحت أنظار الرّجال لا يمكن لها أن تراعي أصول الاحتشام والسّلامة من الفتن. وهي

---

(١٠٢) عبد العزيز الطريفي، «الاختلاط همّ ووهم،» وفي نفس المعنى، انظر أيضاً: فهد بن صالح العجلان، «الاختلاط.. (همّ) و(وهم)،» صيد الفوائد،
<http://www.saaid.net/female/0148.htm>.

(١٠٣) إبراهيم بن عمر السكران، «أقيسة الاختلاطيّين،» صيد الفوائد،
<http://www.saaid.net/Doat/alsakran/42.htm>.

من ثمّة لا تخرج عن دائرة الاختلاط المحرّم[١٠٤]. ومن مثل هذه الذّرائع القول بأنّ المحرّم هو الخلوة خاصّة دون الاختلاط عامّة. وهذه الشّبهة لا حجّة لها عند فهد العجلان؛ لأنّ تحريم الخلوة يتضمّن في ذاته القول بمنع الاختلاط من باب سدّ الذّرائع على فساد أعظم، وهو الزّنى[١٠٥].

ولـمّا كان السّجال شديداً بخصوص موضوع الاختلاط بين أعلام الصّحوة وخصومهم، اتّجه أعلام الصّحوة إلى حسم هذا الموضوع وإخراجه من دائرة المناظرة. والسّبيل إلى ذلك هو تجاوز القول بتحريم الاختلاط إلى وضع حكم أشدّ، ألا وهو تكفير من يجيز الاختلاط. وقد وجد بعضهم في التّراث الفقهي حكماً بهذا المعنى منسوباً إلى محمد بن عبد الله العامري (ت٥٣٠هـ) في كتابه «إنعام النظر»[١٠٦]. ومن أعلام الصّحوة من بادر بدوره إلى إصدار فتوى مشابهة تقضي بتكفير من استحلّ الاختلاط، وتجعله في منزلة المرتدّ الذي يقتل بإصراره على رأيه. وقد صدرت هذه الفتوى عن واحد من أبرز أعلام تيّار الصّحوة، وهو الشيخ عبد الرحمن البراك[١٠٧].

وقد أثارت هذه الفتوى ردود أفعال معارضة صدر أهمّها عن مؤسّسة جامع الأزهر، التي طالبت البراك بالرّجوع عن فتواه. ورأى فقهاء آخرون أنّ هذه الفتوى متهافتة ولا تستحقّ الردّ لكونها علّقت الحكم بالكفر على استحلال المحرّمات لا على الاختلاط[١٠٨]. واعترض بعضهم بأسئلة أصوليّة تتعلّق بهذه الفتوى، نذكر منها ما يلي: هل أنّ منع الاختلاط يرقى إلى درجة ما هو معلوم من الدّين بالضّرورة؟ وهل يعتبر من استحلّ الذّريعة مستحلاً لما

(١٠٤) عبد الرحمن البراك، «لا تفتروا أيّها المصلحون عن إنكار فتنة الاختلاط،» <http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=22648>.

(١٠٥) العجلان، «الاختلاط.. (همّ) و(وهم)».

(١٠٦) الطريفي، **الاختلاط** (كتاب إلكتروني)، ص٢٤.

(١٠٧) أهمّ ما جاء في هذه الفتوى قول البراك: «من استحلّ الاختلاط فهو مستحلّ للمحرّمات، ومن استحلّها فهو كافر، ومعنى ذلك أنّه يصير مرتدّاً، فيعرّف وتقام الحجّة عليه، فإن رجع وإلّا وجب قتله».

(١٠٨) هذا موقف أحمد الغامدي مدير هيئة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بمنطقة مكة. انظر: «الأزهر يطالب بسحب فتوى البراك بوجوب قتل من أجاز الاختلاط،» العربية.نت، ٢٥ شباط/فبراير ٢٠١٠م، <http://www.alarabiya.net/articles/2010/02/25/101412.html>.

تؤدّي إليه تلك الذّريعة بالضّرورة[١٠٩]؟

والحقيقة أنّ هذه الفتوى تمثّل وجهاً من وجوه التّشنّج الفكري في بحث مثل هذه المسائل الخلافيّة. ونقدّر أنّ الاستناد إلى قاعدة سدّ الذرائع في تقرير حكم تحريم الاختلاط، لا يعبّر إلّا عن شطط في الأخذ بالقول الأحوط. ولو جاز طرد هذه القاعدة، فمنعنا كلّ ما يحتمل أن يكون مطيّة إلى الحرام لتعطّلت كثير من مصالح العباد، بما في ذلك ما كان منها حيويّاً كالتّعليم والعمل.

ب ـ التعليم والعمل

تناول فقهاء الصّحوة مسألة تعليم المرأة وعملها ضمن مبحث الاختلاط. وكان شرطهم الأساسي للسّماح للمرأة بأن تتعلّم أو تعمل، هو عدم وقوعها في الاختلاط. ومن هذا المنطلق حذّر الشيخ عبد الرحمن البراك من مخاطر تعليم البنات في المدارس الحديثة لكونها لا تراعي قاعدة منع الاختلاط. وللاختلاط في المدارس مفاسد استدلّ عليها البراك بأمثلة استمدّها من واقع المدارس في بعض الدّول الإسلاميّة المجاورة[١١٠]. وقد توسّع محمّد الهبدان في بيان مخاطر ارتياد المدارس المختلطة. وانطلق من مقاربة تاريخيّة قارن فيها طرائق السّلف في تعليم النّساء بالتّعليم الحديث. ولاحظ أنّ التّعليم القديم كان يتمّ في البيوت والمساجد، مراعاة لمقتضيات العفّة. أمّا هذا التّعليم النّظامي الذي ظهر في أوروبّا منذ قرنين، فهو لا يراعي شروط منع الاختلاط ولا يقيم وزناً لمخاطره. وقد ألحّ محمّد الهبدان على إدانة هذا التّعليم النّظامي، حين أكّد أنّ غايته لم تكن قطّ تعليم المرأة، بل إخراجها من بيتها والزجّ بها بين الرّجال «لتحقيق التّبرّج والاختلاط، وما يتبعه من فساد الأخلاق»[١١١]. وعلى هذا النّهج من الأحكام انساق الهبدان

---

(١٠٩) انظر: عبد اللطيف العامر، «البراءة من فتوى تكفير وقتل مستحلّ الاختلاط المؤدّي إلى الزّنا،» <http://www.hailnews.net/hail/articles-action-show-id-1880.htm>.

(١١٠) عبد الرحمن بن ناصر البراك، «ما هكذا تكون الدّعوة لتعليم الفتاة،» <http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=3167&Itemid=25>.

(١١١) محمد بن عبد الله الهبدان، «الاختلاط وأثره في التعليم،» ص٢، <http://IslamHouse.com/396250>.

ليبيّن أنّ أضرار الاختلاط على التّحصيل المعرفي لروّاد المدارس من الجنسين أكثر من أن تحصى. وزعم أنّ بعض الدّراسات الحديثة أثبتت رغبة الغالبيّة العظمى من الطلّاب في الفصل بين الجنسين. وبصرف النّظر عن صحّة ما جاء في هذه الأبحاث، فالمؤكّد أنّ ما استند إليه الهبدان في استدلاله لا يرقى إلى درجة الدّليل الثّابت، لكونه لا يستند إلى مراجع متخصّصة يعتدّ بها في موضوع التّربية والتّعليم[١١٢]. ولذا فإنّ ما يروّج له من رغبة طلّاب المدارس في الفصل بين الجنسين يبقى أمراً نسبيّاً.

ولشدّة تمسّكه بمبدأ الفصل بين الجنسين في مقاعد الدّراسة، عارض الهبدان التّعليم المختلط حتّى في الصّفوف الأوليّة للدّراسة التي يكون روّادها من الأطفال غير البالغين. واعتبر أنّ الاختلاط في هذه المرحلة الدّراسية المبكرة لا يخلو من المفاسد. واحتجّ على ذلك بالإشارة إلى البلوغ المبكّر لبعض البنات أو دخول بعض الأولاد إلى المراحل الأوليّة في سنّ متأخّرة. وفي هاتين الحالتين يكون خطر الاختلاط قائماً. «ولذا فالأولى قفل هذا الباب منذ البداية»[١١٣]. وهكذا فإنّ منع الاختلاط هنا دافعه سدّ الذريعة مهما بعُد احتمال وقوعها. ولا شكّ أنّ الخوف من وقوع الأطفال في الخطيئة بمجرّد تخطّيهم عتبة البلوغ، وداخل فضاء تربوي أشبه ما يكون بالفضاء الأسري، لا يمكن إلّا أن يعبّر عن حالة غير سويّة في النّظر إلى مسألة الجنس يمكن أن نسمّيها بـ«فوبيا الجنس». والخضوع لهذا الهاجس يوحي بأنّ أصحابه لا يحسنون الظنّ بالنّاس. وهذا خلاف منهج النبوّة القائم على حسن الظنّ، كما يبيّنه هذا الحديث: (حسن الظنّ من حسن العبادة).

ومن الأولويّات أيضاً عند الهبدان في تعليم المرأة حسن اختيار موادّ التّعليم المناسبة بعناية، حتّى لا تلقّن البنات ما يمكن أن يفسد أخلاقهنّ.

---

(١١٢) أكثر هذه المراجع هي جرائد عربيّة أو دوريّات غير مختصّة.

(١١٣) استدلّ محمّد الهبدان بالحديث: «مُرُوا أولادكم بالصّلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرّقوا بينهم في المضاجع»، انظر: محمد بن عبد الله الهبدان، «الردّ على من أجاز الاختلاط في الصفوف الأوليّة،»

<http://islaamlight.com/alhabdan/index.php?option=content&task=view&id=14057&Itemid=0>.

وفي هذا المعنى اجتهد محمّد الهبدان في إبراز المفاسد التي يتسبّب فيها تدريس البنات مادّة التّربيّة البدنيّة في المدارس النّسائيّة. ولئن عدّد جملة من المفاسد المتوقّعة، فإنّ الغالب على ما ذكره منها يتّصل بالجانب الأخلاقي كخلع الملابس ولبسها وارتداء الثّياب الضيّقة عند ممارسة الرّياضة، مع ما يجرّه ذلك من ضعف الحياء واكتساب الطّباع الغليظة وغير ذلك[١١٤]. واعتبر الهبدان أنّ من المخاطر المترتّبة لاحقا على هذا النّوع من التّعليم إنشاء النّوادي الرّياضيّة النّسائيّة، والمشاركة في المنافسات التي يكون فيها الاختلاط أمراً حتمياً[١١٥]. ولا شكّ أنّ هذا التّضييق على نشاط البنات في المدارس ليس سوى وجه من مشروع إقصاء المرأة من الفضاء العامّ الذي ينادي به تيّار الصّحوة. والحجّة هي ذاتها الخوف على الأعراض من أن ينالها سوء، وكأنّ الرّقابة المشدّدة هي الحلّ الوحيد المتيسّر لضمان العفّة بين الإناث والذّكور.

ومن جهة أخرى، فإنّ من ثوابت خطاب الصّحوة أنّ المرأة مأمورة بالقرار في بيتها، ولا يجوز لها مغادرته إلّا لعارض ضروري. وأمرها بالقرار يعني: أنّ عملها الأصلي محصور بفضاء بيتها. وقد حاول بعض الأعلام إظهار مزايا هذا الحكم المتمثّلة في صون المرأة عن الكدح والاكتساب من العمل خارج بيتها، وهم يتأوّلون قوله تعالى: ﴿**فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الجَنَّةِ فَتَشْقَى**﴾ [طه: ١١٧]، على أساس أنّها خصّت الرّجل بالعمل دون المرأة[١١٦]. ورغم ذلك فأعلام الصّحوة يجوّزون خروج المرأة للعمل على سبيل الاستثناء. وقيّدوا هذه الإباحة بشروط كثيرة تلتقي في التّحذير من الاختلاط في العمل.

---

(١١٤) محمد بن عبد الله الهبدان، **التربية البدنيّة في المدارس النسائيّة** (كتاب إلكتروني)، ص٩ وما بعدها،

<http://www.arablib.com/harf?view=book&lid=3&rand1=JWppMFR6bzg5RTRQ&-rand2=SSNONWVGaGRwenVP>.

(١١٥) انظر: محمد بن عبد الله الهبدان، «النوادي الرياضيّة النسائيّة،»

<http://alhabdan.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=13328&Itemid=34>.

(١١٦) محمد بن عبد الله الهبدان، «القوامة لي فكيف توظّفون غيري؟،»

<http://islamselect.net/mat/73105>.

في هذا السّياق دعا بعض الأعلام إلى منع المرأة من ممارسة أعمالٍ بذاتها؛ كالبيع في المحلّات التّجاريّة، وبرّروا هذا الحكم بما قد يعترض المرأة في هذا العمل من مخاطر تنال من دينها وشرفها بسبب الاختلاط[١١٧]. ومن الأعمال التي لا يجوز للمرأة أداؤها حسب البراك العمل مذيعات في مؤسّسات الإعلام السّمعي. وعلّة هذا الحكم عنده أنّ هذا العمل «نوع من الخطابة على الرّجال»، وهو أمر لم يخصّ الله به المرأة ولم يشرّع لها الخطابة في جمعة ولا في عيد[١١٨].

ولا شكّ أنّ قياس حديث المرأة في الإذاعة على الخطابة المباشرة في المساجد فيه أكثر من مغالطة، منها أنّ الخطابة تقتضي اختلاطا بخلاف العمل الإذاعي. ولعلّ السّبب الحقيقي في منع البراك المرأة من هذا العمل يعود إلى خشيته من فتنة صوت المرأة إذا بلغ مسامع الرّجال[١١٩].

والحقيقة أنّ وضع قيود أمام عمل المرأة بحجّة الخوف من الاختلاط من شأنه أن يحرم المجتمع من خدمات نصف قواه العاملة، خاصّة وأنّ عدداً من الوظائف أحوج ما تكون إلى المرأة؛ كتربية النّاشئة والتطبيب. وإلى جانب ذلك فإنّ عمل المرأة يظلّ أمراً حيويّاً على المستوى الفردي، خاصّة في حال قلّة ذات اليد. ولا شكّ أنّ عمل المرأة حصن لها، يغنيها عن ذلّ السّؤال وما قد يصاحبه من مخاطر حقيقيّة. وقد جاء في الحديث النّبوي أنّ **«اليد العليا خير من اليد السّفلى»**. وفي القرآن نصّ صريح على جواز عمل المرأة، وهو ما جاء في قوله تعالى: **﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾** [القصص: ٢٣]. وكان هذا متعلّقاً بابنتي نبي الله شعيب، فكيف يُنسب إلى أحكام الله التّضييق على عمل المرأة، لاسيما عند الحاجة؟

---

(١١٧) تساءل بعضهم عن مكان أداء المرأة لصلاتها أثناء العمل، وعن تأمينها من فضول المتسوّقين ومن الصّحبة الخاطئة. انظر: محمد بن عبد الله الهبدان، «تساؤلات في قرار السّماح للنّساء بالبيع في المحلّات،»
<http://www.alhabdan.net/index.php?option=content&task=view&id=1669>.

(١١٨) عبد الرحمن بن ناصر البراك، «الدعوة بصوت المرأة،»
<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option...task...>.

(١١٩) تحدّث البراك في المصدر نفسه عن «الصّوت الرّقيق الرّخيم».

ج ـ قيادة السيّارة

ومن بين القضايا التي ترتّبت على موضوع خروج المرأة من بيتها، أثيرت مسألة قيادة المرأة للسيّارة. والملفت للانتباه أنّ هذا الموضوع قد اكتسب أهمّية مبالغاً فيها ضمن خطاب تيّار الصّحوة. ومن ذلك أنّه كان موضوع فتاوى كثيرة صدرت عن علماء (فتوى ابن باز وفتوى ابن عثيمين وفتوى العبيكان..) وعن هيئات علميّة وحملت توقيعات أعضائها من العلماء وطلبة العلم، (هيئة كبار العلماء)[١٢٠]. وقد جاء في أغلب هذه الفتاوى إقرار بأنّ موجب الحكم بتحريم قيادة المرأة السيّارة هو سدّ الذرائع المؤدّية إلى المحارم؛ كالخلوة المحرّمة والسّفور والاختلاط وهي كلّها عند فقهاء الصّحوة ذرائع يمكن أن تؤدّي إلى الوقوع في جريمة الزنا على وجه التّحديد. والملاحظ في قائمة المخاطر التي برّر بها أصحاب هذه الفتوى قرارهم أنّها تكثّف معنى واحداً يمثّل بؤرة تفكير تيّار الصّحوة، وهو الخوف من الاختلاط وما قد ينجرّ عنه من تحرّش بالمرأة؛ أي: ما أطلقنا عليه اسم «فوبيا الجنس». ولا شكّ أنّ هذه التّبريرات تدخل في باب اختيار محدّد في طرائق الاستنباط الفقهي، وهو اختيار يقوم على «الأخذ بالأحوط»[١٢١].

ومن مظاهر الغلوّ في هذا المذهب التذرّع بأوهى الأسباب لتبرير منع النّساء من قيادة السيّارة؛ كالخوف على المرأة من مخالطة شرطة المرور في الطرّق العامّة. ومثل هذا القول يفترض واقعاً لا يحتاج فيه النّاس رجالاً ونساء إلى رجال الأمن لنجدتهم عند حصول الطّوارئ الملحّة، وهو ما يستتبع الاختلاط ضرورة. ومن تلك المبرّرات صون المرأة من عيون الفضوليّين عندما تكون وراء مقود سيّارتها. والطّامة الكبرى عند أصحاب هذه المبرّرات أن تكون المرأة طرفاً في حادث مرور أو أن تضطرّ إلى الاستنجاد بخدمات أصحاب ورشات إصلاح السيّارات عند تعرّض سيّارتها إلى عطب مفاجئ. أمّا أبعد ما بلغه الغلوّ في هذا المذهب في تعليل منع النّساء من قيادة السيّارة، فهو التوجّس من إصدار المرأة لبطاقة سياقة تحمل

---

(١٢٠) بيان موقع بتاريخ ٦/٦/١٤٢٦هـ.

(١٢١) يمكن مراجعة ما كتبه في هذا الباب عبد العزيز الطريفي، وهو لا يخرج عمّا جاء في نصّ هذه الفتوى. انظر: عبد العزيز الطريفي، «قيادة السيّارة.. حتّى نفهم!،»
<http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=100279>.

صورة فوتوغرافيّة لها. وهذا يعني أن تكون صورتها متداولة بين أيدي أفراد الهيئات الأمنيّة من الرّجال، وكأنّ المرأة غير ملزمة بتقديم صورتها الفتوغرافيّة عند إصدار بطاقات الهوية أو وثيقة جواز السّفر[١٢٢].

وممّا يستغرب أيضاً من آراء كتّاب الصحوة في موضوع قيادة المرأة ذاك القدر الكبير من الارتياب في سلوك المرأة من خلال القول بأنّ قيادتها السيّارة يسهّل لها سبل الانحراف، وكأنّ العفاف يحتاج إلى حراسة خارجيّة دائمة. والذي يدلّ أيضاً على قصر نظرهم في هذا الموضوع، ما أشار إليه الهبدان بخصوص عدم رغبة نساء المملكة في قيادة السيّارة مستشهداً على ذلك باستطلاع في الغرض أثبت أنّ ٧,٥ بالمائة فقط من النّساء يرغبن في قيادة السيّارة[١٢٣]. وفي ظنّه أنّ ذلك هو خير دليل على صحّة الحكم بمنع النّساء من قيادة السيّارة. ومن الواضح أنّ مثل هذه المقاربة لا ترى في مطالبة المرأة بقيادة السيّارة سوى رغبة لا مبرّر لها أو مجرّد نزوة بدافع التّباهي بمساواة الرّجل. والحال أنّ قيادة السيّارة كثيراً ما تكون حاجة حيويّة تحتّمها لدى البعض منهنّ ظروف الحياة المعاصرة. والسيّارة فضاء خاص يضاهي في صونه للخصوصيّة حرمة البيوت. واستقلال المرأة بسيّارتها لقضاء شؤونها وشؤون أسرتها، يقيها التّعرّض لصعوبات التّنقل المتزايدة، خاصّة في المدن الكبرى ذات الكثافة السكّانيّة العالية.

والملفت للانتباه في مقاربة فقهاء الصّحوة لمسألة قيادة المرأة للسيّارة، أنهم اكتفوا بالاعتراض على المطالب المتعلّقة بمنح النّساء تصاريح لقيادة السيّارة، ولم يتقدّموا في المقابل بتقديم الحلول الملائمة تلبية لهذه الحاجة الاجتماعيّة الملحّة. ولا شكّ أنّ عدم الاستجابة للمشاغل الحقيقيّة للمجتمع من شأنها أن تضعف ثقة الأفراد في كفاءة الأحكام الشرعيّة وفي قدرتها على إيجاد الحلول المناسبة للنّوازل الحادثة.

---

(١٢٢) بعض أعلام الصّحوة طالبوا ببطاقة البصمة للمرأة بدل بطاقة الصّورة.

(١٢٣) محمد بن عبد الله الهبدان، «يا وليّ العهد.. نساؤنا لا تريد قيادة السيّارة،» موقع نور الإسلام، <http://islaamlight.com/alhabdan/index2.php?option=content&task=view&id=2229&pop=1&page=0>.

خاتمة

كان منطلق كتّاب الصّحوة في مسائل فروع الفقه المتعلّقة بموضوع صيانة المرأة المسلمة من الأخطار الحقيقيّة والوهميّة هو موقفهم المتخوّف إلى حدّ الارتياب، بل إلى حدّ العصاب، من مخاطر التّغريب الوافد إلى ديار الإسلام ضمن تيّار الحداثة الجارف. وفي هذا السّياق جاءت الرّدود على ما اعتبروه مظاهر التّغريب التي كانت تستهدف المرأة، سواء عبر بثّ الأفكار المضلّلة كتحرير المرأة ومساواتها بالرّجل، أو عبر ترسيخ أنماط سلوكيّة غريبة عن سنن المجتمع وقيمه. ولكنّ مقاربتهم لهذه المسائل انطوت على قدر كبير من الأحكام الجائرة في حقّ المرأة وفي حقّ المجتمعات الإسلاميّة وقدرتها على التلاؤم مع الأوضاع الحضارية المستجدّة.

ويبدو لنا أنّ السّبب الكامن وراء هذه النظرة الارتيابيّة الحادّة لا يخرج عن أمرين اثنين:

- المبالغة في تقدير حقيقة ما يُظنّ أنّه مؤامرة عالميّة تستهدف أخلاق المرأة المسلمة كمقدّمة لهدم عقائد الإسلام.

- عدم الثقة بطبيعة المرأة وبقدرتها على الالتزام الديني والأخلاقي مثل الرجل وصيانة عفّتها وشرف أهلها.

ولا شكّ أنّ معالجة ما يتعلّق بالمرأة من قضايا ينبغي أن يأخذ في الاعتبار الأوّل مقاصد الإسلام الكبرى، وأن يعالج النّوازل الحادثة بخصوص المرأة من خلال تلك المقاصد، بعيداً عن التّضييق والتّزمّت اللذين ينفّران من الدّين، ويحولان دون تحقيق مصالح المسلمين.

الفصل الرابع

العلمانية في الخطاب الصحوي

من المعلوم والمسلّم به أنّ العلمانية بما هي مذهب فكري واتجاه اجتماعي وسياسي قد قامت في أساسها على مخالفة الدين والسعي إلى تعطيله وحصره في أحسن الأحوال في دائرة ضيّقة مجالها الاعتقاد الفردي والشخصي. وانطلاقاً من هذا التضارب بين العلمانية والدين، كان من الطبيعي أن يصرف الاتّجاه الصحوي نصيباً هامّاً من النقد لهذه النزعة، وأن يخصّص أعلامه قسماً مهمّاً من نظرهم إلى بيان معاداتها ومجافاتها للدين الإسلامي الحنيف.

فقد مثّلت العلمانيّة محوراً من المحاور الأساسيّة التي يدور عليها نظر الصحويّين، سواء أكان ذلك قصداً في دراسات ومقالات مستقلّة وموجهة إلى هذا الموضوع أم كان ذلك ضمن سياق سجالي يتمّ فيه الخوض في إحدى القضايا التي تتصل بدوائر بحثيّة أخرى لها صلة بالعقيدة أو العبادات أو الاجتماع أو السياسة أو غيرها. فالعلمانيّة والعلمانيّون من الثوابت الأغراضية الملازمة لفكر المُؤلّف الصحوي يستحضرها على نحو من التكرار الملفت للنظر. إلّا أنّ هذا التواتر للحضور العلماني يظلّ ملتبساً دوماً بجملة من الأسئلة التي من شأنها أن تحدّد حقيقة التمثّل الصحوي للفكرة العلمانية أوّلاً، وأن تكشف طبيعة التعامل والتوظيف لذلك التمثّل والفهم ثانياً.

إذن؛ كيف فهم الصحويّون العلمانية؟ وإلى أيّ مدى كان تمثّلهم للعلمانية موفّقاً وموافقاً لحقيقتها؟ وهل حاول المفكّر الصحوي أن يحدّد داخل خارطة المبادئ والمقولات العلمانيّة ما يوافق أو يساعد على بناء نهضة داخل المجال الإسلامي، أم أنّ تعامله معها كان تعاملاً نسقياً قائماً على مباشرتها ككتلة مجتمعة لا إمكان للفصل بين عناصرها ومبادئها الفرعية

من جهة، ولا إمكان لتطويعها وحملها على ملائمة بعض الجوانب العملية في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ومحاولة استثمار ذلك في معالجة المشكلات الواقعية وتسيير الاجتماع البشري بما يلائم المنظومة الإنسانية وفق المبادئ الإسلامية الكبرى، من جهة أخرى؟ وهل تفاعَل الفكر الصحوي بمختلف نصوصه ومؤلّفيه مع مقولات العلمانية ومبادئها على نفس القاعدة وعلى ذات النهج؟ أم أنّ المواقف منها قد اختلفت وتعدّدت ولو على جهة الجزئية والانتقاء؟

تلك جملة الإشكالات التي بدت لنا أساسية لمباشرة الخطاب الصحوي من ناحية تفاعله مع العلمانية ومن جهة مواقفه منها مقولات ومبادئ وأصولاً نظرية واستتباعات عملية. وتبعاً لهذه الأسئلة والمشاغل قدّرنا أن نوزّع نظرنا في هذا المبحث على ثلاثة أقسام أساسية، هي أشكال حضور المحور العلماني في الخطاب الصحوي أوّلاً، وطبيعة المحاورة الفكرية بين العلمانية والفكر الصحوي ثانياً، ومراجعة القراءة الصحوية للفكر العلماني ثالثا.

أولاً: مظاهر حضور المسألة العلمانية وأشكاله في الخطاب الصحوي

يحضر محور العلمانية في الخطاب الصحوي على نحو من الكثافة الملفتة للنظر. وإذا كان لهذه الكثافة الحضورية ما يبرّرها في طبيعة الفكر الصحوي المخصوص بالسجالية وانطلاقاً من الرهانات التي توجّه مقاصده الموسومة بدحض الفكر المخالف ومواجهة التيارات المنافسة في الساحة الفكرية العربية، فإنّ أشكال التعامل مع الغرض العلماني بما هو أحد مدارات التأليف وأقطاب الدلالة قد اختلفت وتعددت وأخذت مناحي مختلفة باختلاف المؤلّفين وتباين السياقات وتعددها. فلئن كان محور العلمانية من المحاور الثابتة في هذا الخطاب وكان رفض هذا الفكر سمة موحّدة للصحويين فإنّ طبيعة التعامل مع هذا الفكر قد راوحت بين وجهين من المواجهة الهجومية المباشرة والمواجهة التحليلية الساعية إلى الموضوعية والعلمية.

تواجه العلمانية من قبل التيار الصحوي هجوماً مستمرّاً وثابتاً فأينما يحضر الخطاب الصحوي منافحاً عن الشريعة والسُّنَّة وداعياً إلى منهج السلف والجماعة يثير الداعي أو المدافع مسألة العلمانية بما هي مظهر انحراف

فكري يعترض طريق الدعوة ويقف حائلاً بين المنهج الإسلامي القويم الملتزم بالوحي والسلف وجهور الأمة. وقد أجمع أعلام التيار الصحوي أنّ العلمانية من الأسباب الأساسية المؤدّية إلى فساد الأخلاق وضرب قيم المجتمع المسلم والباعثة على إفساد المرأة والمجتمع. وهي إلى ذلك الطرف المقابل والمضادّ تماماً لحاكمية الشريعة وإنفاذ أوامر الله المقتضية تطبيق الشريعة والحكم بما أنزل الله تعالى. فالعلمانية بما هي إقرار لسيادة الشعب وفرض لقراره دعوة صريحة للتمرّد على أوامر الله باتباع الشريعة.

إنّ الملاحظة الأساسيّة التي توجب التقرير ونحن ننظر في طوبغرافيا توزّع الغرض العلماني داخل الخطاب الصحوي، هي انتشار هذا الموضوع في كل تضاعيف الخطاب وفي كلّ مباحثه على نحو يقرّ العلمانية بوصفها لازمة أغراضيّة أساسية وخصماً فكرياً محورياً. فلا يكاد الصحوي يباشر أي موضوع من المواضيع إلا وقد ولّى وجهه صوب العلمانية نقداً وتجريحاً وإدانةً وتعريضاً.

وتبعاً لهذا الانتشار للمحور العلماني في الخطاب الصحوي وتلبّسه بهذا الفكر على نحو استلزامي رأينا أن نعيد فحص طبيعة حضوره انطلاقاً من النظر في جملة المآخذ التي يسندها الصحويون لهذه النزعة المخالفة للديانة.

١ ـ الانحراف العقدي

يمثّل الفكر العلماني خرقاً واضحاً وبيّناً للعقيدة الإسلامية؛ فالقول بالفصل بين الحياتي الدنيوي والأخروي الديني هو ضرب لبعد أساسي من أبعاد العقيدة الإسلامية لقيامها على مبدأ الشمولية ولما يقوم عليه الإسلام من خصيصة الشمولية والتلازم التامّ والمطلق بين الدين والحياة.

يذهب إبراهيم السكران في مقال له بعنوان «تأمّلات في الخطابات البديلة» إلى القول بالتعارض المطلق بين الإيمان بالله والأخذ بالمذهب العلماني على نحو تتحوّل فيه العلمانية إلى ضرب من الشرك أو الكفر الذي لا مجال لدرئه أو حتى تخفيفه. ولا يدفع عن العلماني هذه الشبهة إقراره بالإيمان أو تصريحه بالإسلام؛ فلا يجتمع الإسلام والعلمانية في ذات واحدة إلا على وجه الامتناع والاستحالة. يقول: «يا الله.. كم يصنع الارتياب الخفي في النفوس! ولذلك لا يمكن أن يجتمع اليقين بكتاب الله مع العلمانية

والليبرالية في قلب رجل واحد، فإن الارتياب في القلب هو الذي سبب الامتناع عن الانقياد لبعض أحكام الله، وقبول ما يتناسب منها مع رغباتهم وإراداتهم، ولو أقسم لك العلماني والليبرالي أيماناً مغلّظة بأنّه موقن بالله وكتابه ورسوله، فلا تذهب بعيداً بهذه الأيمان **﴿يَحْلِفُونَ بِاللهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾** [التوبة: ٦٢].

٢ ـ الانحراف الفكري

تمثّل العلمانية عند كتّاب الصحوة جماع الانحرافات الفكرية التي تلبّس بها عموم الفكر الإنساني. فهي بؤرة تلك الانحرافات ومصدرها الأساسي، وإليها ترجع جملة المذاهب الفكرية والفلسفية الضالة بدءاً من العقلانية وصولاً إلى كلّ المذاهب والتيارات الاجتماعية الحديثة. فالليبرالية، والحرّية مذهباً سياسياً وتيّاراً اقتصادياً واجتماعياً، والشيوعية، والقومية، والوطنية، والمدنية، والمذهب الإنساني الداعي إلى الأخوة البشرية والتسامح الديني وحوار الحضارات لا تعدم أواصر قربى متينة بالعلمانية إن لم يكن الفكر العلماني هو أصلها ومنبعها الذي تصدر عنه.

يرى الشيخ ناصر العمر في مقال له عنوانه «إنّ الله يأمر بالعدل» أنّ العلمانيين يسعون إلى تمرير عدد من هذه المفاهيم المنحرفة تحت شعار العدل. وهو ما يناقض في تقديره مفهوم العدل كما استوى في الشريعة الإسلامية. وكذا سائر النزعات الفلسفية من وجوديّة وتطوّريّة وفرويديّة. ومدارس التفسير الاجتماعي لا تخرج عن كونها امتداداً علمانيّاً أو ممهّداً من ممهّداتها ورديفاً لها. ولا تخرج المذاهب الأدبيّة والفنّيّة والمدارس النقديّة على اختلاف أنواعها وتباين مشاربها وتصوّراتها عن كونها ظِلالاً للعلمانيّة ومظهراً لتجلّياتها في تقدير الصحويين.

٣ ـ الانحراف السياسي

يرى عبد العزيز بن محمّد آل عبد اللطيف في مقال له بعنوان «حكم الله وما ينافيه» أنّ أهمّ انحراف عرفه تاريخ الفكر في تحويل الحكم الإلهي هو ما قام به العلمانيون من تحويل الحكم من الله إلى «هيئة تمثّل الأمة، أو الشعب، أطلق عليه اسم البرلمان، أو مجلس النواب» وهو ما يمثّل تمرّدا صارخا على الانقياد إلى قبول حكم الله والعمل به.

وإذا كانت الديمقراطية من جهة إثباتها للشكل الانتخابي في اختيار الحكّام وممثّلي الشعب في الحكم وإدارة الشؤون السياسية والمدنية لا تواجه عند الصحويّين إجماعاً من الرفض والمخاصمة الذي يلقاه مبدأ سيادة الشعب وكذلك الأمر بالنسبة إلى التعدّد السياسي، فإنّ هذين المبدأين ـ الانتخاب والتعدد ـ يواجهان عدداً من القيود والاشتراطات في التطبيق والممارسة بحسب ما تضبطه تعاليم الشريعة الحنيفية السمحاء.

إنّ مكمن الخصومة الأساسية بين العلمانية والدين الإسلامي في المجال السياسي هو منبع السلطة. إذ يشنّ الصحويّون هجوماً عنيفاً على كلّ دعوة سياسيّة إلى الديمقراطيّة بحسب الفهم الغربي لما يمكن أن ينشأ عنها من الإخلال بالشرط الأساسي لممارسة الحكم، وهو الخضوع لأحكام الله جلّ وعلا والانصياع لما جاء في الكتاب الكريم والسُّنَّة الشريفة، وعند أهل القرون المفضّلة من أحكام وموجّهات تدبّر الشأن السياسي على قاعدة أن لا حكم إلّا لله وأنّ من لم يحكم بما أنزل الله فهم أقرب إلى الكفر إن لم يتلبسوا به تمام التلبّس.

٤ ـ الانحراف الاجتماعي

تشكّل العلمانية برفضها للدين وإقصائها له من الدائرة العامّة مدخلاً حقيقياً لعدد من الانحرافات الاجتماعية. وهو ما انتبه إليه التيار الصحوي وسعى إلى إثباته.

ينطلق فؤاد العبدالكريم في بحثه في رسالة الدكتوراه الموسوم بـ«قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، دراسة نقدية في ضوء الإسلام» من ربط مسألة المرأة في علاقتها بالمنظومة الإنسانية بالعلمانية. فلئن عدّد المؤلف جملة التيارات والمذاهب الغربية الحديثة الدافعة والمؤطّرة لموضوع المرأة ومنظومتها الحقوقية الحديثة فقد رأى أنّ أوّل دوائر التأطير هو المذهب العلماني. وانتهى إلى الوصل بين ما تقوم عليه العلمانية من نبذ للدين والأخلاق ودعوتها الى حرّية المرأة ومساواتها في الحقوق بالرجل. وجعل أساس فكرة الحقوق النسويّة في الغرب فصل المرأة عن الدين والقيم والشرف والانفصال عن البيت. وهي دعوى مبطّنة لهدم المجتمع ونشر

الرذيلة، وهو ما لا يكون حسب تعبيره إلا «بأخذ النظم العلمانية»[1].

ويرى ناصر العمر حول أنّ مردّ بعض التحرّكات النسوية المضادّة للحجاب في جدّة هو المدّ العلماني التغريبي الذي ترجع إليه محاولات إخراج المجتمع عن دينه وقيمه[2].

وانطلاقاً من هذا التلازم العضوي في الخطاب الصحوي بين مفهوم الانحراف مقياساً تقويمياً شرعياً والتيار العلماني مجالاً تنظيرياً وآلية تشريعية للشبهات والانحرافات شكّلت العلمانية خصماً فكرياً ومشروعاً مضاداً لتيار السُّنَّة والجماعة.

ثانياً: محاورة الفكر الصحوي للعلمانية

إذا كانت العلمانية قد مثّلت علامة مضمونية ومداراً أغراضياً أساسياً ونقطة ارتكاز في الفكر الصحوي، فإنّها قد شكّلت عند بعض الصحويين محوراً بحثياً وموضوع دراسة مستقلّ بذاته وصل درجة أن خُصّ برسائل بحث أكاديمية، إذ انصرف نظر الشيخ سفر الحوالي إلى إعداد رسالة ماجستير حول العلمانية.

والحقيقة أنّ ما يلفت النظر في هذه البحوث هو جانبان: أوّلهما التوجه القصدي والمباشر لفهم التيار العلماني أو التيارات القريبة منه أو المنبثقة عنه أو المؤسّسة له مثل العقلانية أو المدنية أو الحداثة وهو ما يكشف عن وعي مؤسّسي أو شبه مؤسّسي بوجوب التعامل المنظّم والمخطّط مع المسائل الفكرية والتيارات الفلسفية. أمّا الجانب الثاني فهو تحويل المسألة العلمانية إلى مجال بحث علمي يقوم على التحول في شكل التعامل من الطابع الانفعالي الحماسي إلى الطابع التحليلي القائم على التجرّد والموضوعية والمفترض للعمق والإحاطة بموضوع البحث من جهة وللتزود بالعدّة المعرفية والنظرية اللازمة لمباشرته من جهة ثانية.

---

(١) انظر: انظر: فؤاد عبد الكريم، **قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية دراسة نقدية في ضوء الإسلام، (كتاب إلكتروني)**، <http://www.nwahy.com/book-1069.html>.

(٢) حوار مع الشيخ ناصر العمر حول منتدى جدّة الاقتصادي، ٦/ ١٢/ ١٤٢٤هـ.

تقوم عملية درس العلمانية ومحاورتها في هذا الضرب من الدراسات وفق ثلاثة أشكال: **أوّلها**: التعريف وتحديد دلالات المفهوم، **وثانيها**: بيان الأصول والكشف عن الدواعي المهيئة لظهورها سواء في منبتها الغربي أو داخل الفضاء العربي الإسلامي، **وثالثها**: نقدها وبيان تهافتها سواء عبر ما أدّت إليه من مشكلات وأزمات حضارية واجتماعية أو عبر بيان التنافي والتضارب بينها وبين الإسلام تصوّراً وشريعة.

ينطلق الشيخ سفر الحوالي في دراسته «العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة» من تحديد الدلالة الاصطلاحية للعلمانية بالرجوع إلى أصلها اللغوي في اللغة الإنكليزية (Secularism)، فانتهى إلى فصلها عن مفهوم العلم وإرجاعها إلى البعد الدنيوي انطلاقاً من أنّها مشتقة لغوياً من العالم لا من العلم. وعلى ذات النهج في معالجة الفكرة العلمانية يمضي فؤاد العبد الكريم في دراسته حول المرأة التي صدّرها بالبحث في العلمانية من حيث مفهومها ودلالتها في الفصل بين العلمانية والعلم وردّها إلى البعد الدنيوي المقابل للبعد الديني ويقوم بنسبتها اللغوية الاشتقاقية إلى لفظ «العالم» لا إلى «العلم»[٣].

وإذا كنّا لا نخالف الرجلين فيما ذهبا إليه من عزو العلمانية إلى العالم والبعد الدنيوي المدني، فإنّه من المهمّ أن نرجع أسباب ذلك إلى محاولتها فصل العلمانية عن العلم حتى لا يكون صراع التيار معها صراعاً مع العلم لما قد ينشأ عن ذلك من إحراج أساسه إقرار المقابلة بين الإسلام والعلم، وهو ما يسعى التيار الصحوي إلى اجتنابه واستبعاده. لذلك قام تعريف الخطاب الصحوي على التركيز على مبدأ التعالق بين العلماني والدنيوي وشدّدوا على أنّ المقصود بالدنيوي هو المقابل الضديد للديني ليخلصوا إلى أنّ عماد العلمانية الأساسي هو الخروج عن الدائرة الدينية في مباشرة الشأن المدني والحياتي. أمّا الخطوة الثانية في مباشرة الصحويين للعلمانية على جهة الدرس العلمي فهي غالبا ما تقوم على محاولة ربط العلمانية بأصول منبتها وبواعثها الدافعة.

---

(٣) انظر: عبد الكريم، المصدر نفسه.

خصّ الشيخ سفر الحوالي في دراسته حول العلمانية مسألة العلاقة بين الدين المسيحي والعلمانية بحيّز ممتدّ من العرض والتحليل إلى الحدّ الذي كاد يتحوّل فيه البحث إلى دراسة مستقلّة عن الدين المسيحي وعن المؤسّسة الكنسية في الغرب. إذ قام بتتبع نشأة المسيحية في الفضاء الغربي بعد انتقالها من الشرق إلى الغرب وتحوّلها إلى دين الإمبراطورية الرومانية الرسمي مبيناً ما خالطها من لوثات الوثنية وشوائب الشرك. ثمّ عرض في تفصيل طويل لوجوه التحريف التي عرضت للدين المسيحي مركّزاً على أنّها قد تحوّلت من دين إلهي إلى دين بشري صاغه الرهبان والقساوسة. ليعمد إثر ذلك إلى بيان وجوه الاستبداد التي سلّطتها الكنيسة على الإنسان الغربي في المجال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والنفسي والديني وكافّة مظاهر الحياة الدينية والدنيوية. وقد شكّلت العلاقة بين الكنيسة والعلم إحدى أهمّ الركائز التي بنى عليها الشيخ سفر الحوالي فكرة التصدّع بين الكنيسة والإنسان الغربي وجعلها من أهم نقاط التحوّل التي أذكت حركات الاهتزاز العنيفة في اعتقاد الغربي في الدين.

إنّ ما قام به الشيخ سفر الحوالي في رسالته الجامعية من جهد واضح في تتبّع مظاهر الخلاف ومواضع الصراع بين الكنيسة وكافّة ميادين الحياة عبر عملية مسح تاريخي لأطوار العلاقة بينهما لا يهدف إلى إنجاز بحث تاريخي بقدر ما يسعى من خلاله إلى إظهار الأسباب الموجبة لنشوء المذهب العلماني إظهاراً يكشف من ورائه عدم التطابق بين الخلفية الغربية المسيحية والخلفية الإسلامية. فما ينشأ من التعارض والصراع بين السلطة الكنسية والحياة المدنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من الاستبداد والجور والطغيان لا توافقه بالضرورة صورة العلاقة بين الإسلام والحياة. وهو ما ينتهي به إلى نتيجة أساسية هي انتفاء الأسباب الموجبة لقيام العلمانية داخل الفضاء الإسلامي. ولئن حضرت هذه الفكرة في مختلف ردود الفكر الصحوي على التيار العلماني فإنّ إضافة الحوالي قائمة على تجاوز العرض المباشر للفكرة إلى تفكيك المعطيات التاريخية والإبانة عن أشكال المواجهة بين الدين والإنسان في المجال المسيحي.

وعلى ذات النحو من الإغراق في التفاصيل والتتبع لأطوار المسار التاريخي لمؤسّسة الكنيسة في علاقتها بالمجتمع فكراً وسياسة واقتصاداً سعى

المؤلّف إلى إثبات التحريف والخروج عن الأصل الإلٰهي في الدين المسيحي، إذ انطلق الرجل من سؤال مركزي وجّه قسماً هامّاً من بحثه هو «هل دانت أوروبا بالدين الحق لله تعالى وعبدته حق عبادته وعرفته معرفة صحيحة في أي مرحلة من مراحل تاريخها؟».

وقد انتهى إلى أنّ المسيحية الأصلية مسيحية يسوع قد اندثرت بالكلّية لتحلّ محلّها مسيحية رسمية هي مسيحية بولس وهي المسيحية المركّبة من جملة عقائد ومذاهب سابقة أدّت إلى تحريف كامل للدين المسيحي الأصيل على مستوى العقيدة وعلى مستوى النصّ الإنجيلي وعلى مستوى الشريعة.

إنّ أهمّ ما يمكن أن نخرج به من دراسة الحوالي للعلمانية هو ما بلغ إليه من إخراج الدين المسيحي في وضعه الحالي وفي صورته التاريخية من دائرة الديانة الحقيقية وإلحاقه بالمذاهب والنزعات المنحرفة والضالة وهو ما يخرج الصراع بين العلمانية والدين من مجال صراع العلم أو العقلانية أو المدنية للاهوت إلى صراع مفتعل بين مذهب إنساني منحرف وعقيدة محرّفة. وانطلاقاً من ذلك ينتفي قياس الصراع بينهما على العلاقة بين الإسلام والحياة عامّة والعلم تحديداً.

وتبعاً لما يظهر من التجافي بين المسيحية ومقرّرات العلوم الحديثة ومحصّلات الثورات العلمية في الغرب سعى الحوالي جاهداً إلى استثمار الصراع بين الكنيسة والعلم في تصوراتهما للعالم للوصول إلى أنّ الدين الإسلامي قد كان، على النقيض من ذلك تماماً، نصيراً للعلم ومؤيداً له.

وإذا كان التضارب بين المسيحية المحرّفة والعلم قد أنشأ جملة من النظريات العلمية الضالة من قبيل التطوّرية (الداروينية) وعدداً من المذاهب الفلسفية الإلحادية، فإنّ التوافق بين الإسلام الصحيح ومحصّلات العلم التجريبي من شأنه أن يدفع إلى استتباع منطقي هو رفض كلّ تلك المذاهب والنظريات لانتفاء أسبابها ودواعيها في دائرة الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية.

ثالثاً: العلمانيّة في الخطاب الصحوي بين حدّيّة الموقف وموضوعيّة التناول

نتبّه في البداية ونحن ننظر في طبيعة المقاربة الصحويّة للعلمانيّة على أنّنا لا نبغي من وراء ذلك الدفاع عن العلمانيّة كما يفعل أنصارها، ولا نهدف

كذلك إلى تجريحها وتفنيد مبادئها من منطلق الخصم والندّ. وإنّما غاية ما نرمي إلى إدراكه أن نبلغ إلى حكم موضوعي يستكشف على جهة الموضوعيّة أسس التعامل الصحوي مع هذا التيار.

فلئن استقام من الجهة الشرعيّة الدينيّة التي يستند إليها دعاة التيّار الصحوي أن نتّهم الفكر العلماني بمخالفة المنظومة الدينيّة التقليديّة القائمة على رفض الفصل بين الدين والحياة ووجوب اشتمال الدين على كلّ المجالات والظواهر، فهل يستقيم أن يتمّ رفض عدد من المبادئ الإنسانيّة الكبرى، مثل الحرّيّة والمساواة والتسامح والحوار والتفاعل الإيجابي مع الآخر بدعوى أنّها من نتائج العلمانيّة وأنّها أدخل في دائرة التآمر العلماني على الإسلام والمسلمين، والحال أنّها من الأسس والأصول البانية للفكر الديني عامّة وللثقافة الإسلاميّة على وجه التحديد؟ أليست هذه المبادئ عند مفكّري الإسلام والدعاة إليه من الركائز الأساسية في مخاطبة الإنسان عامّة وفي شدّ المخالفين اعتقاديّاً وحضاريّاً إلى الدائرة الإسلاميّة؟ أليست هذه المبادئ، حين نُحسن فهمها واستعمالها، من دواعي إحراج المخالف لا سيما الغرب، وإلزامه الحجّة؟

غير أنّنا نجد في عدد من مواقف تيّار الصحوة ما يعدّل وجهة المسار النقدي، ويخفّف من حدّة الصوت العدائي تجاه المبادئ الإنسانيّة الكبرى. فلا يتقوّم موقفها على مطلق الرفض والاسترسال في الإدانة والإعراض التامّ، بل يتضمّن في بعض المواضع تبنّياً صريحاً أو محتشماً لهذه المبادئ وردّها إلى الدائرة الدينيّة الإسلاميّة. وهي إذ تقيم خطّتها في التبنّي والقبول على شرط موافقة أحكام الدين الإسلامي ومراعاة طبيعة الخصوصيّات الاجتماعيّة والثقافيّة للمجتمع الإسلامي، فإنّها قد شكّلت خطوة إيجابية في التعامل مع المقولات والمبادئ الكونيّة الحديثة، ممّا يجعلها أقرب إلى فهم طبيعة التحوّلات التي عرفها الفكر الإنساني عامّة والموجّهات الحضاريّة الحديثة، وأكثر خدمة للدين الإسلامي ولخصيصته المركزيّة القائمة على العالميّة والامتداد الإنساني.

فالمفكّر الصحوي إذ يتّهم الحرّية والمساواة والتسامح والديمقراطية ويذهب إلى إنكار المدنيّة، رادّاً كلّ ذلك إلى العلمانيّة الكافرة والتيّارات

الإلحاديّة أو المنحرفة من باب المنافحة عن الدين والشرع، قد ينتهي من حيث لا يقصد إلى حصر نفسه والفكر الإسلامي عامّة في دائرة مغلقة منفصلة عن العالم انفصالاً تامّاً. والحقيقة أنّ الإسلام في مبادئه الكبرى وتعاليمه السمحة وميله إلى التوسّط لا يعدم أواصر قربى بالمبادئ الإنسانية الكبرى؛ كالحقّ والصدق والأمانة والتسامح، بل هو رائد في ذلك. فمن الأولى أن يكون الإسلام طرفاً فاعلاً ومشاركاً في ما يعرفه تاريخ العالم من التحوّلات المدنيّة والحضاريّة، وهو مدعو إلى أن يكون مساهماً ومؤثّراً في مسار تلك التحوّلات دون أن ينكر عليه مراعاة خصائصه الداخليّة وضوابطه الحضاريّة. فالمدنيّة والحداثة والعقلانية والديمقراطيّة والتنظيمات الاجتماعية والعمرانيّة على اختلافها لا يجوز أن تكون برمّتها مخالفة للإسلام مناقضة له منافية منافاة إطلاق لمبادئه. وإذا كانت طبيعة العلاقة بين الحضارات والأفكار والاتجاهات تقرّ وجاهة الاختلاف ومشروعية التمايز بينها وتدعو إلى مراعاة نقاط الافتراق والخصوصية داخلها فإنّ ذلك أدخل في قواعد الحوار وأشدّ صلة بمسالك التفاعل التي لا تسلم إلى الانقطاع والافتراق بقدر ما تنهض بوظائف التوليد المثمر والتقدّم الإيجابي.

ومن ثمّ، فإنّ الفكر الإسلامي مدعو إلى إقامة حوار بناء وفاعل مع هذه النزعات والتيارات ليصطفي منها ما يخدم الإسلام والأمّة الإسلامية من جهة وليقدّم للعالم التصورات البانية والفاعلة للدين عامة وللدين الإسلامي القويم تحديداً، وهو أيضاً مدعو إلى الإسهام فيما يعرفه العالم الغربي اليوم من حركات الرجوع إلى التديّن والإيمان، لاسيما أنّ العلمانيّة ذاتها قد أخذت في الآونة الأخيرة تعرف حركات مراجعة لعلاقتها وموقفها من الدين.

يرى موريس باربييه (Maurice Barbier) الباحث المختصّ في العلمانية أنّ هذه النزعة قد عرفت عدداً من المراجعات ومن محاولات تجديد التفكير فيها لتدقيق المقولة ولبيان أبعادها العملية(٤) وهو ما حوّلها في نظره إلى مقولة غير ثابتة وعلى غاية من المرونة والقابلية لتوسيع دائرتي التأويل والتطبيق على السواء. إذ لا يخفى اليوم على أحد ما تشهده الساحة الغربية من محاولات

(٤) <Maurice Barbier, ((Pour une définition de la la]cité fran5aise,)) Le Débat' no. 134 (mars-avril 2005)>.

التخفيف من حدّة التوتّر بين العلمانية والدين والخروج من العلمانية الغالية إلى العلمانية المعتدلة التي لا تنكر ما للدين من دور في المسألتين الاجتماعية والروحية ناهيك عن وظيفته التفسيرية للعالم. فقد ذهب عدد من المنظرين وعلماء الاجتماع في الدعوة إلى ما يسمّى العلمانية المنفتحة (laïcité ouverte). ومثال ذلك ما ذهب إليه كوك (G. Coq) وهو كاثوليكي وبوبيرو (J. Baubérot) وهو بروتستانتي من القول بضرورة إقحام الدين في التعليم، فهما يقفان مع فكرة التعليم الديني في المدرسة ويمنحان دوراً أساسياً للسلطة الدينية في وضع البرامج التعليمية.

إنّ جملة ما أثبتناه من التنبيهات على طبيعة التعامل الصحوي مع العلمانية مقولات وأفكاراً ومبادئ وتاريخاً لا يعني أنّنا نقف إلى جانب العلمانية أو أنّنا ننتصر من باب الموقف الفكري لها أو أنّنا ننكر ما يقع بينها وبين الدين الإسلامي من التعارض. وإنّما هو في حقيقته محاولة لبيان وجوه القصور التي لابست الفكر الصحوي وهو يتفاعل مع عدد من المبادئ والنزعات والتيارات الفكرية الحديثة وعلى رأسها العلمانية. لا سيما أنّ الخطاب الصحوي قد جعل منها وعاء جامعاً لعدد كبير من المقولات والنزعات.

رابعاً: التيّار التحديثي العربي في فكر الصحوة

لمّا كانت وظيفة التيّار الصحوي الأساسيّة هي الدفاع عن المنهج الإسلامي الموسوم بالأصالة واتّباع نهج السلف، كان من أوكد مهامّهم مجادلة التيارات والنزعات العربية والإسلامية المنازعة لهم في مجال القول في النصّ والتأويل للتراث الإسلامي. ولمّا كانت دعوى الفريقين قد اجتمعت على النهوض بالأمّة العربية الإسلامية وإصلاح الخلل الطارئ عليها والملازم لها، كان من الطبيعي أن تتأجّج جذوة التنافس بينهما وأن تتسع دائرة الخلاف بين الطرفين على نحو تبلغ فيه درجة الاتهام والإدانة حيناً وحدّ التكفير والإخراج من الملّة حيناً آخر.

فكيف ينظر مؤلّفو تيار الصحوة إلى ما يطلقون عليه «التيار التغريبي»؟ وإلى أيّ مدى تمتدّ دائرة هذا التيار في نظرهم؟ ومن تشمل من أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر؟ وما المعيار الذي يتخذونه في الحكم على هذا

التيار ومخاصمته؟ وهل يستوي كلّ ممثلي هذه النزعة عند الجماعة في التخطئة والإدانة أم أنّهم يتوزعون على منازل ودرجات؟ وما حقيقة الخلاف الناشئ بين الطرفين؟

يمثّل التيار التحديثي الموسوم بالتغريبيّة حيناً والعصرانيّة حيناً آخر وبالانحرافيّة حيناً ثالثاً خصماً أساسياً من خصوم الفكر الصحوي. إذ لم ينفكّ الخطاب الصحوي مهاجماً وفي أحسن الأحوال معارضاً لكلّ من يطلق عليهم دعاة التحديث والتنوير. وقد رأينا أن نباشر مسألة النزاع بين الجانبين انطلاقاً من النظر في أهم المسائل والقضايا محلّ الخلاف والنزاع أوّلاً. لنمر إلى تحديد المقصودين والمعنيين بالانتساب إلى هذا التيار مركّزين على بعض العينات الأساسية التي وجّه إليها النصيب الأكبر من النقد والتجريح ثانياً.

١ ـ مآخذ الفكر التحديثي في خطاب الصحوة

كثيرة هي مواطن الخلاف بين الصحويين وما يسمونه بالتيار التحديثي التغريبي. وإذا كان الاختلاف القائم بين الطرفين أساسه الاختلاف في المرجعيات والمنطلقات النظرية من جهة والتباين في التصورات والمشاريع الحضارية من جهة ثانية، فإنّ الذي يوجب التقرير أنّ دائرة الخلاف بين الطرفين مرجعها واحد، وهو التراث العربي الإسلامي، وقراءة النصوص الإسلامية، وسبل توظيفها وتوجيهها. ومن المهمّ أن نلفت النظر في هذا الإطار إلى أنّ كلا الطرفين كان على وعي بالشبهات وبالمواطن الإحراجية الأساسية المتبادلة. فالتيار التغريبي يدرك أنّ شبهته الأساسية هي ابتعاده عن الأصول الشرعية والمقرّرات الفقهية الملزمة بالاتباع والمراعاة. أمّا التيار الصحوي فقد أدرك عدد من ممثليه أنّ أهم التهم الموجهة إليه إنّما تنصب في دائرة الجمود الحضاري وعدم القدرة على مسايرة التحوّلات الحضارية والفكرية والكونية الكبرى. وقد بدا لنا من منطلق النظر في عدد من النصوص الصحويّة أنّ أهم مسائل الاختلاف والتباين ثلاث، هي:

- مصادر التشريع بين حاكميّة الشرع وسيادة الأمّة.
- المفاهيم والمقولات الكونيّة بين الانفتاح والرفض.
- قراءة النصّ الديني بين الثبات والتاريخيّة.

٢ ـ بين حاكميّة الشرع وسيادة الأمّة

مثّل موضوع مصادر التشريع ومنبع السلطة التشريعيّة والأصول الأساسيّة المحدّدة للأحكام قضيّة خلافيّة حادّة بين التيّارين الصحوي والعلماني.

يرفض الأستاذ بندر الشويقي في مقال له بعنوان «مهزلة العقل التنويري» مبدأ سيادة الأمّة القائم على إقرار حقّ المجموعة في الاختيار والتشريع. وهو ينافح عن هذا الموقف انطلاقاً من قاعدتين، **الأولى** تشريعيّة تتمثّل في التعارض بين القاعدة الشرعيّة التي تفرض الحكم بالشريعة وتجعل الشرع المصدر الوحيد للتشريع وسنّ الأحكام، والقاعدة **الثانية** هي الدفاع عن القيم والأخلاق بدعوى أنّ تحكيم مبدأ سيادة الأمّة هو ذريعة من دعاته والقائلين به لضرب قيم المجتمع وثوابته لا سيما الأخلاقيّة والاجتماعيّة. وقد اتّخذ في ذلك مسلكاً استهزائيّاً ساخراً، وهو ما يتنزّل في استراتيجية خطابيّة أساسها تجييش العواطف وإيقاد الانفعالات. ومن مظاهر السخرية قوله: «فلو عثرت عاهرٌ في سريرٍ بأرض العراق، فإنّ الله سوف يسائلُ أمير المؤمنين لماذا لم يوطئ لها ذاك السرير!».

ويذهب فهد العجلان في مقال «أسلمة العلمانية» إلى ذات الفكرة رافضاً عرض الأحكام الشرعية على التصويت لما ينتج عن ذلك من إحداث تقابل حادّ وضدّي بين المشروعية السياسية والمشروعية الدينية. وهو ما يخالف التصوّر الإسلامي الذي لا يقرّ إلا شرعية واحدة هي الشرعية الدينية.

ومن ثمّ، كان مكمن الخصومة الأساسي من الناحية السياسيّة والتشريعيّة بين الطرفين قائماً على التقابل بين نظرة أصوليّة تقليديّة تردّ كلّ الأشياء والأحوال إلى جهة مرجعيّة واحدة هي المرجعية النصّيّة والسلفيّة، ونظرة حديثة تدعو إلى الاحتذاء بالتحوّلات الكونيّة الكبرى القائمة على تثبيت الحضور الإنساني بما هو حضور فاعل وقادر على الاستقلال عن الأحكام الشرعيّة الموصولة لديهم بسياق زمني محدّد شأنه التغيّر والتحوّل.

٣ ـ المفاهيم والمقولات الكونيّة بين الانفتاح والرفض

من أهمّ مآخذ الفكر الصحوي على الفكر التحديثي انفتاحه المطلق وغير المبرّر على عدد مهمّ من المقولات والمفاهيم الحديثة من قبيل الأنسنة والآخر والانفتاح والتسامح والاعتدال وحقوق الإنسان والتطوّر ومسايرة

العصر والحرّية والمساواة وغيرها من المقولات والمبادئ الكونية. ويرى أصحاب الاتجاه الصحوي أنّ هذه الشعارات لا تمّت في أغلبها إلى الشرع الأصيل بصلة وأنّها مخالفة في جوهرها وفي مقاصدها أساساً للدين الإسلامي وأنّ الغاية الحقيقية منها هو دحض الدين وضرب قواعده الأساسية القائمة على التوحيد والفصل بين الكفر والإيمان.

يعرض إبراهيم السكران في «مآلات الخطاب المدني» إلى ما حفّ بالفكر الإسلامي ذاته من التحول والتأثّر بالمقولات الحديثة الداعية إلى التسامح والانفتاح والتجارب العلمانية. وهو إذ يقرّ غلبة هذه المفاهيم وهيمنتها وتسرّبها إلى عدد من الخطابات الإسلامية، فإنّه لا يرى فيها ما قد يراه البعض من تطوّر للفكر الإسلامي ومن إظهار القدرة على التفاعل مع المستجدّات الفكرية والحضارية وإنّما يرى أنّه انتكاسة للفكر الإسلامي لصالح الفكر التغريبي.

ولئن أقرّ السكران أنّ التيار التغريبي قد نجح في تحويل المفاهيم التالية «المدنية والنسبية والمواطنة والأنسنة ونبذ الأدلجة والتسامح والانفتاح» من مقولات دلالية إلى شعارات ولافتات فكرية. فإنّ جوهر التحوّل في تقديره إنّما هو انقلاب في التوجّهات وفي مسار القيم. فلا يعكس نقلة إيجابية بقدر ما يكشف عن انحراف فكري رهيب ويدلّ على لحظة أزمة حادّة تعصف بالإسلام وبأصالته.

ويذهب فهد العجلان في مقال «المعيار المنكسر» إلى أنّ توظيف المقولات الغربية الحديثة والاستناد إليها في التحليل والفهم والحكم إنّما هو ضرب من قياس الحقّ على الباطل. وهو ما يُلزم في نظره برفض كلّ تلك المقولات الجديدة والحادثة على الدين وتنصيب الجهة الإسلامية بمقولاتها ومفاهيمها وأحكامها ومعاييرها التصنيفية جهة مغايرة ومختلفة عن كلّ الجهات الأخرى بإطلاق. فانطلاقاً من أنّ الآخرين لا يبنون تصوراتهم بناء على تصوراتنا ولا ينشئون أحكامهم بناء على ثقافتنا فلا يجوز حينها أن نخضع إلى تصوّراتهم وأن نحكّم ثقافتهم. وهو إذ يرى أنّ كلّ مقولة إنّما هي تبع لتصوّر، فإنّه لا يقرّ بوجود تصورات كلية في الذهن خارجة تماما عن الواقع، وإنّما لكل تصور أو مقولة مثل الحرّية أو الحقوق تَمَثُّلها في واقع

معين وسياق ثقافي محدّد. ومن ثمّة فلا يجب عزل المقولات عن واقعها وسياقها التاريخي. وإذا ما تمّ مراعاة هذه الخاصّية فإنّ اعتماد المقولات الغربية يصبح ضرباً من البطلان الذي لا يقرّه العقل ولا الشرع. فلو أخذنا مثلاً مفهوم التسامح كما حدّده العجلان في مقاله «التسامح الفقهي» فإنّ هذا المفهوم من الناحية الشرعية ووفق السياق الإسلامي، إنّما هو مخصوص بآداب الحوار عامّة وبجواز التخيّر بين المذاهب الفقهية القويمة لا غير، ولا يجب أن يُذهب به أبعد من ذلك من قبيل تجويز التسامح في الانحرافات العقدية ناهيك عن الانحرافات والاختلافات الدينية الكبرى.

أمّا مقولة الحرّية التي تعتبر من أهمّ المقولات والشعارات الحديثة فيرى العجلان في مقاله الموسوم بـ«الحرّية التي يريدها طارق السويدان» أنّ الحرية الليبرالية مختلفة اختلافاً جذرياً عن الحرّية التي يريدها الإسلام ويطلبها. فالحريّة الإسلامية في تصوّره هي الحرّية الداخلية التي يجدها المسلم في نفسه وهو يمتثل لأوامر الله دون حاجة لبرهنة عقلية. أمّا الحريّة الغربية فأساسها نشر البدع والتسويغ للانحرافات والنزعات الإلحادية. وتبعاً لذلك فإنّ أوّل ما يدان به التيار التغريبي هو إرادة إلصاق مقولات لقيطة وزرع تصورات هجينة على الواقع والثقافة الإسلاميين. وهو في أحسن الأحوال محاولة تلفيقية للجمع بين المتنافرات.

إنّ حقيقة الخلاف بين الطرفين كما يتأدّى من جملة النصوص الصحوية المجادلة في مسألة المقولات والمفاهيم لا تصدر عن النظر في المقولة ذاتها درساً وتحليلاً بقدر ما تتصّل بما يسمّيه العجلان «المعيار» الذي يتحدّد من خلاله الحكم على المفهوم. إذ يرفض الصحويون أن يكون ثمّة معيار تقويمي يحدّد الأحكام ويفرّع الأقسام غير المعيار الإسلامي في حين يذهب التحديثيون إلى تحكيم المعيار الإنساني ذي المرجعية الغربية في النظر إلى الظواهر وفي الحكم على الحالات والأوضاع الإنسانية. فانطلاقاً من أنّ حياة المسلم عند العجلان وعند غيره من الصحويين إنّما تُسَيَّر في جميع جوانبها وتتحدّد في ملامحها الفردية والعامّة وفق مقولات الشريعة وضوابطها يكون من باب الاستحالة أن تقيّم أو توجّه أو تصنّف خارج معايير الشرع وأحكامه وبمنأى عن مقولاته التحديدية وأقسامه التصنيفية والحدّية.

٤ ـ قراءة النصّ الديني بين الثبات والتاريخية

لعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ مركز الخصومة والتجاذب الأساسي بين التيار الصحوي ومقابله التغريبي في الفكر العربي الإسلامي هو ذاته مركز التوحدّ والاجتماع بينهما. ونقصد تحديداً النصّ الديني. فعلى القدر الذي ينكبّ فيه أصحاب التيار التغريبي على قراءة النصّ الديني وتدبّره وإعادة النظر فيه من زوايا مختلفة ومقاربات متعدّدة، يتشبّث أنصار الفكر الصحوي بمركزية هذا النصّ ومحوريته في فهم أي ظاهرة إنسانية وفي الحكم عليها وتوجيه كيفيات الفعل فيها. إلا أنّ اجتماع الطرفين والتقاءهما على النصّ الديني قرآناً كريماً وسُنَّة شريفة فهماً وتوظيفاً قد تأسّس في المقابل على افتراق بيّن بين الجانبين في طبيعة التوظيف وغاياته ومقاصده من جهة، وفي صور مقاربته ومرجعيات معالجته وفهمه من جهة أخرى.

ينتهي السكران في مقاله «المآلات» وهو يحلّل ما يسميّه «الاتجاه الفرنكفوني» إلى فكرة على غاية من الأهمّية والوجاهة. مدار الفكرة هي أنّ الاختلاف الأساسي والوظيفي الواقع بين التيارات الليبرالية القديمة والتيار التحديثي الحديث هو التحوّل من الاستهداف المباشر للشريعة إلى إعادة تفسير التراث من خلال أدوات العلوم الإنسانية الحديثة وهو ما عبّر عنه بقوله: «القفز من الإشكالية الأنطولوجية إلى الإشكالية الإبستمولوجية».

وقد انتهى هذا المسار في رأيه إلى تحقيق أثر واضح في الشباب الإسلامي لما أحدثه من عوامل الإثارة ودوافع الرغبة في مقاربة النصّ الديني على نحو جديد. فلقد أمكن تسريب عدد من المفاهيم وأدوات التحليل مثل: (عصر التدوين، والتنصيص السياسي، والعقل المستقيل، والأرثوذكسية الإسلامية، والنص كمنتج ثقافي). وهي مفاهيم لم تلق من المعاندة والمقاومة ما كانت تلقاه مبادئ التيارات الفكرية العربية الليبرالية. ومن ثمّة كانت المعركة بين الطرفين معركة شرسة لتسربلِ الطرفين بذات السربال الديني. فالقول بإعادة فهم النصّ الديني وإخضاعه بنيوياً للتفكيك ممّا قد يفضي به إلى التجدّد وبعث روح جديدة مسايرة للعصر هو من الوجاهة والإغراء بمكان، لما فيه من نفي تهمة التكفير والخروج عن الدين وإثبات النية في خدمته وإحياء عناصر فاعليته واستمراره.

وتعدّ المسائل التالية من أهمّ مبادئ الفكر التحديثي في توجيه القراءة الجديدة للنصّ الديني: تاريخية النصّ، الإسلام بين الثوابت والمتغيّرات، الكلّيات والجزئيات، المقاصد والأحكام الشرعية.

تعدّ مسألة تاريخية النصّ من الإشكاليات الأساسية التي حاول الفكر الصحوي التصدّي لها بقوة ونظروا إليها بما هي محور من محاور التحريف الأساسية التي يسعى الفكر التغريبي إلى تعزيزها ليضرب من خلالها الدين الإسلامي.

ينفي السكران في «المآلات» دعوى تاريخية النصّ نفياً تامّاً ليقرّ في المقابل ديمومته وتعاليه عن المعطى الزمني. وهو إذ ينتبه إلى ما يقول به أصحاب التيار التحديثي من أنّ النصّ الديني هو منتج ثقافي قابل للتجدّد والتحوّل بحسب الأزمان والعصور، فإنّه يصرّ على إثبات الدين عاملاً تمييزياً بين المسلم وغيره من المخالفين لا مجرّد عامل ثقافي. ويذهب إلى إقرار قانون ديني آخر يفسّر حركة التاريخ هو الصراع بين الدين وأعداء الدين. فلا يخلو في نظره عصر من العصور من وجود المخالفين والمناوئين للدعوة الدينية. ولا يخرج دعاة التحديث عن أن يكونوا مظهراً من مظاهر هذا الخروج وتلك المناوأة.

ولمّا كان التعليل المادّي للشريعة من نتائج التفسير التاريخي للنصّ ومن مظاهره في آن فقد رأى السكران في ذلك ضرباً لقدسيتها. فالقول بأنّ الشريعة مجرّد اجتهاد مظروف تاريخياً لتسيير المصالح العامة في بعدها المعاملاتي، وهي طريقة من طرق تهذيب الأخلاق في بعدها التعبّدي والاجتماعي ليس إلا خدمة للغرب وتهيئة لهدم قواعد الدين؛ لأنّ جوهر الشريعة أدخل في الغايات والمقاصد الكبرى للدين منها في الوسائل والطرق الموصلة إليه. فالله يحبّ أن يرى عبده يتعبّده وهو ما يجعل العبادة ركناً مركزياً من ركائز الدين وغاية قصوى من غاياته.

تدرج بنا إشكالية الشريعة بين الوسيلة والغاية إلى المسألة المقاصدية التي تمثّل إحدى نقاط الخلاف الأساسية بين الطرفين. فالاتجاه التحديثي لا يرى العبرة في العبادات والأحكام بقدر ما يرى العبرة في المقاصد والغايات الكبرى المترّتبة عليها. وهو وجه من التفكير لا ينفك بحال عن مسألة

تاريخية النصّ. إلا أنّه لا ينحو بالقضية جهة البحث الإبستمولوجي والعلمي بقدر ما يتّجه بها وجهة دينية تطلب إعادة تأصيل الأحكام والتشريعات. فبقدر إصرار الصحويين على إثبات الأحكام والتفاصيل التشريعية والنظر إليها بما هي مقاصد في ذاتها هدفها تزكية النفوس وتهذيبها من جهة وتعظيم الله وعبادته من جهة ثانية يذهب التحديثيون إلى الارتفاع بالدين عن الممارسة أو الأحكام في وجهها المباشر والحرفي إلى مراعاة المقاصد الأصولية الكبرى الواجب مراعاتها والبلوغ إليها في المقام الأوّل.

يذهب فهد العجلان إلى إقرار التلازم بين المصالح والنصوص، فيرى أنّ المصلحة لا تخالف النصّ ولا تفارقه وإنّما هي ملازمة له ولا سيما ما اتصل منها بما يسمّى «النصوص القطعية»؛ فلا قدرة للمصلحة عنده وعند غيره من الصحويين على تعطيل النصّ أو تغييبه، ذلك أنّ المصلحة تظلّ مقصورة على تقدير الشارع، فلا تكون قطعية وإنّما غايتها أن يجتهد البشر في تقديرها ويحدسوا.

والحاصل من النظر في طبيعة دوران إشكالية الثابت والمتغير والكلّي والجزئي والنصّ والمقصد والمتعالي والتاريخي بين التحديثيين والصحويين أنّ الطرفين وإن اتفقا على عدد من المسلمات الثابتة في المدوّنة الإسلامية فقهاً وشريعة وأصولاً فإنّهما قد اختلفا في فهم تلك المعطيات وفي طرق توظيفها وتفعيلها. فلئن كانت هذه المقولات وتلك التقسيمات الواقعة في صلب المنظومة الإسلامية مداخل عند التيار التحديثي لتجديد الدين وسبيلاً لإعادة قراءته من الداخل تطويعاً له لمسايرة المستجدّات الكونية والتحوّلات الإنسانية الكبرى التي عرفها الفكر الإنساني، فإنّها لا تجري على ذات النمط في الفكر الصحوي. فرغم تسليم هذا التيار بوجود هذه التقسيمات وعدم إنكاره لكونها من أساسيات المنظومة الإسلامية فإنّه يرفض كلّ محاولة لتطويعها أو حملها على ضرب تماسك المنظومة الشرعية واستمرار فاعليتها وتوجيهها لحياة المسلم في كلّيتها فردياً أو جماعياً سياسيا أو اجتماعياً تعبّدياً أو تعاملياً.

إنّ الأساس الذي يبني عليه الخطاب الصحوي توجّهه في منافحة الخصم التحديثي هو جملة من المواقف الثابتة والحاسمة والقائمة على رفض

تطويع النصّ لأيّ قراءة تدّعي التحديث أو التجديد وترفض الإبداع في المسألة الدينية لتقصره على الجهة العلمية الطبيعية. ولا يرجع القول بثبات النصّ الديني وتعاليه عن الزمن عند السكران في «المآلات» إلى التعنّت أو الرفض العبثي. وإنّما ينبني لديه على قاعدة أساسية هي التقابل الحاد بين البعد المدني الذي يدعو إليه التيار التحديثي ويغالي فيه ومركزية العبودية لله التي تمثّل حجر الزاوية في الدين الإسلامي. وهو المبدأ الذي من شأنه أن يعيد ترتيب المعطيات في تقديره على هيئة جديدة تماماً هي أنّ التأثر بالغرب هو استسلام للانحطاط المدني لقيامه على العمارة الأرضية البحتة وأنّ التمسّك بالدين في صورته الأصلية الخالصة إقرار للدين وتمكين للعمارة الإيمانية.

٥ ـ أعلام التيار التحديثي في المنظور الصحوي

من هم أعلام الفكر التحديثي عند المؤلّفين الصحويين؟ وما هي طبيعة المفكّرين والدارسين محور الهجوم والخصومة في الخطاب الصحوي؟

لا نهدف من وراء هذا السؤال إلى تحديد قائمة بأسماء رموز الفكر التحديثي وممثّليه نضبط من خلالها خصوم الصحوة ومرمى سهامها النقدية. وإنّما غايتنا من ذلك أن ننظر في مدى توسّع دائرة الصراع داخل الخطاب العربي الإسلامي بين الاتجاه الصحوي وجملة الاتجاهات الأخرى المغايرة في التصوّر والرؤية.

إنّ أوّل ما يلفت النظر عند مطالعة عدد هام من مؤّلفات الفكر الصحوي هو اتساع دائرة الأشخاص الواقعين في دائرة الاتهام بموالاة الغرب والسير في ركابه.

صنّف ناصر العقل في كتابه «الاتجاهات العقلانية الحديثة» أصحاب هذا التيار وممثّليه على النحو التالي: العلمانية الداعية إلى فصل الدين عن الدولة، العصرانية التي تدعو الدين إلى مسايرة العصر، أنصار التنوير، دعاة الحداثة التي يعرّفها على النحو التالي: «والحداثة مذهب خبيث يقوم على الزندقة، والخروج على الدين والأخلاق والفضيلة، ومحاربة كلّ ما هو سائد وثابت»[٥].

(٥) ناصر العقل، **الاتجاهات العقلانية الحديثة** (الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠١م)، ص٢٠.

وقد قام العقل بسرد قائمة طويلة من المفكّرين والدارسين التغريبيين المناوئين للدين والمنهج القويم. فبدأ بالدارسين والباحثين الذين أشادوا بالنزعات العقلية القديمة وخاصة منها المعتزلة. فعدّ منهم فاروق الدملوجي في كتابه «هذا هو الإسلام»، ومحجوب بن ميلاد في كتابه «في سبيل السُّنَّة الإسلامية»، وزكي نجيب محمود في كتابه «تجديد الفكر الديني»، وزهدي حسن جار الله في كتابه «المعتزلة»، وعبد الستار الراوي، وعبد الكريم عثمان، ومحمّد فتحي عثمان، وعبد اللطيف الغزالي، وأحمد كمال أبو المجد، وجودت سعيد، ومحمّد عمارة، وحسن الترابي، ومحمّد سعيد العشماوي، ومحمّد شحرور، وحسن حنفي، وعرفان عبد الحميد، وعاطف العراقي، وطه حسين، وأحمد أمين، ومصطفى محمود، ومحمّد إقبال، وخالد محمّد خالد، وعبد الحليم محمود[٦]. ثم تطرّق بعد ذلك إلى ممثلّي التيار التحديثي الذين ساهموا في إفساد المرأة وهيئوا للانحراف الاجتماعي تحت شعارات العقلانية والتقدّم والحداثة وعلى رأسهم قاسم أمين. وذكر من سمّاهم بمفسدي الوحي وعلى رأس القائمة طه حسين ومفسدي السيرة وخاصّة محمد حسين هيكل. أمّا إفساد السياسة فزعيمها علي عبد الرازق، ليتصدّر قائمة مفسدي الحضارة أحمد أمين. ولم تخرج اللغة عن دائرة الإفساد والعبث التغريبي من خلال ما قام به سلامة موسى. أمّا إمام التيار التغريبي وزعيم الدعاة إليه فهو الشيخ محمّد عبده الذي كان رائد المدرسة التغريبية وعنوان التحديث الإفسادي لما بشّر به من العقلانية والتجديد[٧].

وإذا كان من الممكن أن نجد من الحجّية والمقبولية النظرية والتاريخية ما يكفي لإلحاق طه حسين، أو زكي نجيب محمود، أو حسن حنفي بالتيار التحديثي التغريبي، فإنّ الإشكال يطرح بحدّة عندما نجد التيار الصحوي يقحم ضمن هذه النزعة مفكّرين من قبيل حسن الترابي ومحمّد عمارة ومصطفى محمود ومحمّد إقبال. وتشتدّ حدّة التساؤل والعجب حين يربط الفكر الصحوي محمّد عبده بالنزعة التغريبية، ليبلغ مداه عندما يصرّح ناصر

(٦) المصدر نفسه، ص٥٩ ـ ٦٦.

(٧) المصدر نفسه، ص٨٨.

العقل أنّ جمال الدين الأفغاني على رأس قائمة المشبوهين رافضاً أن يتمّ تحويله هو وإقبال وعبده إلى أبطال[٨]. فلئن كان قد استقرّ في الأدبيات الفكرية والحضارية أنّ الثالوث الأفغاني وعبده وإقبال هم من زعماء التجديد الديني ومن دعاة الإصلاح على قاعدة التشبّث بالموروث الديني أساساً، فإنّ حشرهم في زمرة التغريبيين وجعلهم من زعماء هذا التيار وقادته لمن شأنه أن يدعو إلى التساؤل.

ولعلّه من الملفت للنظر والحقيق بالدرس أنّ موجة الاحتجاج على التيار التغريبي والفكر العقلاني لم تقف مع ناصر العقل عند حدود تيار الإصلاح الديني فحسب. وإنّما تمادى في النقد إلى عدد من رموز التيار الإسلامي الأصولي. فهو يرى أنّ التيار التغريبي وإن لم يؤثّر في المقاصد والأهداف والمواضيع في فكر سيّد قطب ومحمّد قطب وعدد من بناة الفكر الإسلامي، فإنّه قد أثّر في مفاهيمهم ومناهج تفكيرهم وأساليب التحليل والكتابة لديهم. ومن مظاهر التأثر في الأسلوب الاكتفاء بالبسملة دون الحمدلة والصلاة على النبي في مفتتح كتبهم[٩]. أمّا انحراف المفاهيم فيظهر في مستوى استخدام عبارات وتوصيفات لا توافق الدين الإسلامي ولا تناسبه من قبل نعت الله بأنّه قوة كبرى والحال أنّ الصفات الإلٰهية توقيفية لا يجب الاجتهاد فيها أو تجاوز ما حدّده علماء الشرع من الصفات والأسماء[١٠].

وإذا كان النقد الصحوي والوسم بالشبهة التغريبية قد نال تيار الإصلاح الديني وبلغ إلى التيار الديني الأصولي ذاته، فإنّ أوج حدّته وذروة هجومه قد وجّه أساساً إلى المدرسة التحديثية المغربية.

يذهب إبراهيم السكران في مقاله «مآلات الخطاب المدني» إلى أنّ أهم وجوه التحدّي التي يلقاها الفكر الإسلامي لا تتأتّى من التيارات التغريبية الليبرالية أو الإلحادية أو الاشتراكية وإنّما مأتاها الأساسي من جهة المدرسة النقدية العربية الحديثة. وهي المدرسة الداعية إلى إعادة تأويل النصّ وقراءة

(٨) المصدر نفسه، ص٣٧٨.

(٩) المصدر نفسه، ص٤٣٠ ـ ٤٣١.

(١٠) المصدر نفسه، ص٤٣٢.

التراث العربي الإسلامي وفق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة. ولئن عدّ ضمن هذا الاتجاه عدداً من المفكّرين المشارقة من قبيل نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي فإنّ تركيزه الأساسي على أعلامها من المغاربة. فهو يرى أنّ هذه المدرسة قد نجحت في تحويل وجهة الشباب الإسلامي من قطب والمودودي والغزالي والندوي إلى محمد عابد الجابري وأركون والشرفي وعبد المجيد الصغير وبعض المشارقة، مثل: حنفي وأبو زيد وغليون ومروة وسواح.

ينصبّ نقد السكران أساساً على علمين من أعلام المدرسة المغربية التي يسمّيها «المدرسة الفرنكفونية» وهما: محمّد عابد الجابري ومحمّد أركون.

وإذ يبحث السكران عن أسباب التأثّر بهذه المدرسة وعن سرّ الجاذبية التي خلبت أذهان الشباب الإسلامي في دراساتها، فإنّه يُرْجِعُ ذلك إلى ما أحدثته من نقلة نوعية في التعامل مع المقدّس والتراث، إذ قامت بالتحوّل من الهجوم المباشر والثورة على الموروث إلى الدعوة إلى تفعيله حضارياً من خلال إعادة فهمه وقراءته.

فالمدرسة المغربية النقدية الداعية إلى عقلنة التعامل مع التراث وخاصّة مع رائدها الجابري الذي بشّر حسب قول السكران في «المآلات» بالنهضة العربية الثانية قد مثّلت أحد أهمّ أشكال المنافسة للتيار الصحوي. إذ استطاعت أن تصرف الشباب الإسلامي ذاته عن محضنه الأساسي وأن تدفع به إلى الإقبال عليها انطلاقاً ممّا صوّرت له من نبالة الأهداف وسموها. وهي أهداف قائمة على الرغبة في تطوير أدوات التفكير والتحليل من جهة وفي التعمّق في دراسة الموروث من جهة أخرى. إذ تحوّل هذا الشباب من موقع التأييد والنصرة للنصّ الديني كما تحدّد عند السلف إلى البحث في جملة المضامين والوجوه التي تؤيّد حسب قول السكران المشروع المدني الغربي في مقولاته وتصوّراته وأبعاده وهم مؤمنون في كلّ ذلك بإمكان التطويع بين التراث والحداثة.

وعلى ذات النحو من الإحساس بالأزمة تجاه هذه المدرسة ومن الاستغراب للصدى الذي تلقاه المدرسة التحديثية المغربية عند المثقّفين

المسلمين وعند الشباب الإسلامي ذاته كان نقد السكران لمحمّد أركون في عدد من المناسبات، لعلّ أهمّها مقاله «مصحف البحر الميّت» الذي صدر في ٢/ ١٠/ ٢٠١٠م.

ينطلق السكران في مقاله بالتشنيع على الصحافة السعودية المثنية على أركون والمعظّمة لأمره والداعية إلى تقديمه وتفضيله بما هو المجدّد الأكبر للفكر الإسلامي الحديث. وهو إذ يستغرب هذا التعظيم فإنّه يجد نفسه مدفوعاً إلى منافحته والردّ عليه انطلاقاً ممّا ثبت لديه من عداوة أركون للدين وانحرافه عن منهجه القويم.

يقيم السكران نقده لأركون انطلاقاً من اختيار عدد من آرائه المحرجة وأفكاره الصادمة للمعتقد الديني الإسلامي من قبيل التشكيك في صحّة القرآن والقول بتحريفه والدعوة إلى البحث التاريخي في النصّ الأصلي للقرآن باعتماد ما يسمّى بوثائق أو مخطوطات البحر الميّت. وقد استرسل السكران في إثبات الشُّبه العقدية التي أثارها أركون حول النصّ القرآني من قبيل تلبّسه بالأساطير القديمة ومن قبيل اتهام القرآن بإثارة التطّرف الديني من خلال الصورة التي يقدّم بها المخالفين ومن قبيل القول بأنّ أسلوب القرآن فوضوي وغير علمي.

وإذا كان من المسلّم به أن المتقبّل الإسلامي لا يستطيع استساغة هذه الآراء والأحكام لما فيها من المصادمة الحادّة والعنيفة للضمير الإسلامي ممّا لا يمكن إنكاره، فإنّ تصدّي السكران لهذه الآراء وتلك التخريجات قد تلبّست بضرب من التشنّج في المواجهة والحدّة في المجادلة.

لم يقم السكران في الأغلب بمحاورة منطوق أركون والرد عليه بإظهار تهافته الداخلي وخلله المعرفي بقدر ما سعى إلى إثبات المواطن النصّية التي تبرز فيها مخالفته الثابتة للمعتقدات الدينية الإسلامية. وقد وصل السكران إلى نتيجة أساسية فسّر فيها مواقف أركون وتصوّراته هي قوله: «في تقديري الشخصي أن السبب الجوهري الذي يجعل أركون يتعامل مع القرآن بهذه الحدة والتشنج هو أنه غير مقتنع أن هذا القرآن من الله ـ جل وعلا ـ أصلاً، فأركون يستغرب كثيراً ممن يعتقد أن هذا القرآن كلام نزل من الله».

ولئن حاول السكران محاورة أركون عبر اتهام آليات تفكيره ومناهج

تحليله القائمة على ما يسمّى بالتفكيكية والعلوم التطبيقية وغيرها من مناهج البحث فإنّ الوجه الأكبر من النقد قد تعرّض إلى مكونات سيرته الشخصية وعلاقاته بالاستعمار والغرب وأصوله غير العربية. وعرض كذلك إلى تأثّره التام بالمدارس الاستشراقية. وقد حاول من خلال هذه العوامل أن يفسّر الأسباب الحقيقية والمحاضن المؤثّرة والدافعة إلى استنباط تلك النتائج والأحكام.

ولكن لِمَ يجنح السكران، في الردّ والمجادلة، إلى الأشكال التقليدية والقائمة في أغلبها على الاتهام بالكفر والانحراف والحال أنّه قد توفّر دراية بالعلوم والمناهج الحديثة؟ ولِمَ يتّسم موقفه بحدّة الردّ وانفعالية الجواب وقد أظهر في مواطن قدرة في المناظرة المعرفية؟

تحتدّ الخصومة بين الصحوة والعلمانية احتداداً يبلغ أوجه مع التيار التحديثي العربي لاتكال هذا الاتجاه على مقولات العلمانية وتبنّيه لتصوراتها. ويبدو الصراع بين الطرفين على أعتى ما يكون من الوجوه. وليس مردّ ذلك إلّا ما ينشأ بين الجانبين من التنافس الهائل على افتكاك الساحة الثقافية والفكرية العربية وما يحدث بينهما من التجاذب العنيف على إحراز المواقع المتقدّمة في دعوى النهوض بالعالم العربي والإسلامي. ولمّا كان الخلاف الواقع بين الطرفين هو خلاف في المرجعيات والأصول المتحكّمة في فهم التراث عامّة والموروث المقدّس تحديدا فإنّ الحاصل الأساسي الناشئ في تقديرنا عن هذه الخصومة هو ميل كلّ طرف إلى مقابله ونقيضه سواء أدرك كلّ منهما ذلك أو لم يدركه.

فالمفكّر التحديثي قد أدرك على نحو بيّن ما تتأسّس عليه الثقافة العربية من شدّة الارتباط بالموروث وبالجانب الديني أساساً، فنبذ التفكير الكلاسيكي القائم على توريد الأفكار الغربية الخام إلى الساحة الحضارية الإسلامية. وأجهد نفسه في تطويع الفكر الغربي وإعادة تكريره بما يلائم المجال المنقول إليها عبر إعادة تدبّر جدّية وعميقة للمكونات الأصلية البانية للشخصية العربية الإسلامية. وفي المقابل أدرك الصحوي الإسلامي حدّة النقد التحديثي ومزاحمته العنيفة لمواقعه التقليدية وقدرته على رجّه داخل حصونه الدينية والاجتماعية؛ فأخذ قسم من مفكّريه ودعاته في مراجعة آلاته

الدفاعية وتفقّد مدى نجاعة وسائله الكلاسيكية في الثبات أمام المدّ التحديثي. وهو ما دفع بالجيل الأخير منهم إلى تشكيل ضرب جديد من التفكير عماده الإحراز على ما يجب من المعرفة بالعلوم والتيارات المعرفية الحديثة من جهة واتّباع مسالك التحليل والردّ على نهج الخصوم ومنوالهم من جهة أخرى.

خامساً: الديمقراطية في فكر الصّحوة من الرّفض إلى القبول

لم تحظ الديمقراطية باعتبارها قيمة وآليّة سياسيّة بوجود ملفت في أدبيّات الصحوة وخصوصاً في المراحل الأولى. وقد تطوّر موقفهم منها عبر ثلاث مراحل، هي: مرحلة الرفض ومرحلة التلمّس ومرحلة المراجعة.

١ ـ الرفض الصحوي للديمقراطيّة

يمكن ردّ رفض كتّاب الصحوة للدّيمقراطيّة وعزوفهم عن الاهتمام بها إلى ثلاثة أسباب:

أ ـ الإقرار المبدئي للصحويّين بأنّ «الحاكميّة لله»، وبأنّ كلّ إشراك لغيره في الحكم كفر.

ب ـ الموقف المبدئي الرافض لكلّ ما وفد على ديار المسلمين من «ديار الكفر» من مقولات وآراء ونظريّات.

ج ـ عدم سعي مفكّري الصحوة إلى بناء قراءة متوازنة للديمقراطيّة تميّز بين ما هو جوهري فيها وما هو عارض متلبّس بالبيئة الخاصّة التي تعمل بها.

يبدو أنّ شيوخ الصحوة قد اكتفوا باستنساخ المواقف التي سبق أن اتّخذها أسلافهم وخصوصاً شيوخ «اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء» من أمثال الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مكتفين بالإلحاح على أنّ الديمقراطية تعني إسقاط مبدأ علويّة الشرع، واستبدال سيادة الله بسيادة الشعب، متجنّبين الدخول في تقييم جديد أو مستحدث لمؤسّسة الديمقراطية.

وقد وجدنا فكر الصّحوة دائماً مشدوداً إلى تكرار محتوى ما جاء في جواب «اللجنة» في نصّ مشترك للشيخ ابن باز ذي الأثر الواضح لاحقاً في

فكر الصّحوة، والشيخ عبد الرزاق عفيفي والشيخ عبد الله بن غديان، رغم عدم انتمائهم إلى الصّحوة: «الديمقراطية نظام أرضي؛ يعني: حكم الشّعب للشّعب، وهو بذلك مخالف للإسلام، فالحكم لله العلي الكبير، ولا يجوز أن يُعطى حقّ التشريع لأحدٍ من البشر كائناً من كان»[١١]. وقد برّروا جوابهم بأن النظام الديمقراطي منافٍ للإسلام، وبأنّ الديمقراطية «تُلغي سيادة الخالق (ﷻ)، وحقه في التشريع المطلق، وتجعلها من حقوق المخلوقين، والله تعالى يقول: **﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُم مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾** [يوسف: ٤٠]، ويقول تعالى: **﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلهِ﴾** [الأنعام: ٥٧]».

ومن روافد هذا الموقف الذي ستتبنّاه الصّحوة موقفٌ تكرّر وإن بصيغ مختلفة لدى عدد هامّ من العلماء؛ وهو موقف يحدّد ملامح العقيدة السياسيّة السلفيّة في مسألة الحكم ويؤكّد تشبّثها بمبدأ التعيين. فقد أجاب الشيخ صالح الفوزان حين سئل عن موقفه من الانتخابات في أيّامنا، قياساً على ما كان من «انتخاب» عثمان بن عفّان (رضي الله عنه) عبر لجنة استشارية تتألف من ستة أعضاء، بأن قال: «إذا كان الأمر كذلك، نعم، ولكن ليس من الفوضى والغوغاء، وشراء أصوات الناخبين. لا، هذا ليس من الإسلام، ولكن «أهل الحل والعقد»؛ أي: النخبة الدينية والاجتماعية والسياسية الذين يحوزون الحق في اختيار واحد، وهذا هو الحكم الإسلامي في الانتخابات. الفوضى والغوغاء والنساء والأطفال هي نظام غربي»[١٢].

وممّا يدلّ على أنّ هذا الموقف مشترك بين كلّ التيّارات السلفيّة على اختلافها، أنّ الشيخ الألباني نفسه، رغم اختلافه مع الصّحوة، يحمل على الديمقراطية نافياً أيّة مقبوليّة شرعيّة لها. فـ«هذه لفظة أجنبيّة... ليس لهذه الكلمة معنى إسلامي صحيح؛ لأنها تعني أن الحكم للشّعب!!... وما دامت الديمقراطية هي حكم الشعب، فإذن الشّعب يحلّل، والشعب يحرّم

---

(١١) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، <http://www.alifta.net>.

(١٢) صالح بن فوزان الفوزان، «حكم الانتخابات،» موقع كل السلفيين، <http://www.kulalsalafiyeen.com/vb/showthread.php?t=11820>.

حسب هواه[١٣]. بل إنّه ينكر حتى استعمال لفظ «ديمقراطية» بسبب «رطانته المقيتة»، فيقول: «فنحن ننكر هذا الاستعمال الذي بدأ يظهر في بعض البلاد العربيّة اليوم من ناحيتين: أولاً من ناحية المعنى لأنه يعني، كما قلنا، أنّ الحكم للشّعب، وهذا كلام باطل، فإنّ الحكم إنّما هو لله (ﷻ)، ثمّ من ناحية اللّفظ؛ لأنّه لفظ غربي أجنبي، لو كان يتضمن معنى صحيحاً ما نرى استعماله؛ لأنّها رطانة غربية مقيتة، فكيف وهو يتضمن معنى مخالفاً للشريعة؟!! من هنا نحن ننكر على بعض الجماعات الإسلامية التي ترفع عقيرتها بالدعوة إلى الديمقراطية، ولو أنهم يزينونها بكلمة «إسلامية»! فيقولون: «ديمقراطية إسلامية!!»»[١٤].

ولا ينحصر هذا الموقف في ما يراه علماء الصحوة، أو شيوخ السّلفية السعوديّون، بل إنّنا نجد نفس الموقف لدى اليمني مقبل بن هادي الوادعي في «نصيحتي لشباب عدن» التي كشف فيها عن أنّ علّة تكفيره للديمقراطية يكمن في كونها تحمل تنازلا عن علوية الشريعة: «إذا كان يعتقد أن الديمقراطية حقّ ويؤمن بها فهو كافر، لكن إذا كان متأوّلاً لأجل مطامع الدّنيا فهو ضالّ»[١٥].

يتعامل فكر الصحوة مع الديمقراطية على أساس أنّها كالعلمانية والليبرالية والاشتراكيّة، قيم غربيّة هدفها طمس هويتنا الإسلامية. ذلك ما عبّر عنه إبراهيم السكران باستعماله تعبير «التغريب السياسي»، فيقول متحدثاً عن دعاة الديمقراطية: «وثمة بعض الفضلاء من الإسلاميين المهتمين بالبعد السياسي في النهضة، أكثرهم فاضل في نفسه وصادق في البحث عن مخرج؛ ولكنهم انجرفوا بلا وعي في التغريب السياسي، فصاروا ينادون بالديمقراطية والحرية (الحرية هي ترجمة الليبرالية أصلاً!)، وحجتهم في ذلك أن التغريب إنما هو بسبب الفساد السياسي، ولا يمكن مواجهة الفساد السياسي إلا بالديمقراطية»[١٦].

---

(١٣) <http://www.djelfa.info/vb/showthread.phpφt = 543101>.

(١٤) سلسلة الهدى والنور، شريط (٣٥٣)، وانظر:
<http://ansaralhaq.yoo7.com/t707-topic>.

(١٥) «نصيحتي لشباب عدن،»
<http://www.muqbel.net/files.php?file_id = 5&item_index = 18>.

(١٦) إبراهيم السكران، «تطورات المشروع التغريبي في السعوديّة،»
<https://groups.google.com/forum/#!msg/mhr7733/Tt1OnwB6XPA/E0eSXKFz25wJ>.

إن السكران وإن كان يقرّ بأن من أهم أسباب التغريب جوانب القصور في نظام الحكم ولا ينكر وجود الفساد السياسي ووجوب مقاومته، فإنه يعتبر أنّ «الحل ليس هو بالديمقراطية والحرية التغريبية، فإن التغريب لا يواجه بالتغريب، وإنما يواجه بالشريعة، والفساد السياسي يواجه بالسياسة الشرعية، والسياسة الشرعية تتضمن أموراً كثيرة، منها: (العدل في الحكم، وتولية الأكفاء، والشورى، ومحاسبة الولاة، واستقلال القضاء، إلخ). ويبدو أنّ ما يزعج السكران في المناداة بالديمقراطية أنّها تفضي إلى السّماح بـ«حريّة تغريبية» وإعطاء أهل الضّلال الحقّ في نشر أفكارهم فـ«هؤلاء الفضلاء صاروا ينادون بالحرية، ويجعلون من معناها (حق أهل الضلال في نشر ضلالهم) وهذه حرية تغريبية وليست حرية شرعية»[١٧].

وربّما كان من هواجس الصحوة أنّ إقرار الديمقراطية قد يؤدّي إلى إقرار حقّ الرّدة، ولذلك أفرد إبراهيم السكران مقالاً مطوّلاً للرّدّ على شبهة حرّية المنافقين: «وفي عصرنا هذا أخذت شبهة ترك المنافقين بعداً آخر، فإن غالب من كتب عن حرّية الرأي، أو شرعنة الديمقراطية وحقوق الإنسان، أو إنكار حد الردة، تحت ضغوط الإيديولوجيا الغربية، فإنك تجده يحتجّ بشبهة ترك النبي للمنافقين»[١٨]. ولذلك فهو يعتبر أنّ دعاة الديمقراطية «صاروا ينزعون إلى التغريب السياسي بلا شعور منهم عبر الترويج للديمقراطية والحرّية التغريبية، بل وإدمان المديح للغرب» ولعل الأخطر أنّ السكران يرى أنّ المسألة تتجاوز البعد السياسي لتتّخذ بعداً عقائدياً، فـ«إدمان المديح للغرب ليس مجرد خلل فكري، بل هو إخلال عقدي بأصل من أصول أهل السُّنَّة وهو وجوب اعتقاد خيرية واجتباء هذه الأمة على سائر الأمم»[١٩].

هذا التحديد نجد صداه لدى الشيخ عبد الرحمن البراك، الذي ينتهي إلى رفض قطعي للديمقراطية والاستعاضة عنها بالمبايعة، و«مقصود المبايعة هو تأكيد التزام الطاعة، وذلك إنّما يكون بعد تعيين الإمام، وحكم البيعة

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) إبراهيم بن عمر السكران، «شبهة حرية المنافقين،» <http://www.dorar.net/article/511>.

(١٩) المصدر نفسه.

وهو الطاعة بالمعروف لازم لكل الأمّة، رجالاً ونساءً، وأما اختيار الإمام فهو من شأن أهل الحلّ والعقد وأهل الشوكة لا عامّة الناس، كما هو المتبع في نظام الانتخاب، وهو نظام فاسد لم يبن عند الذين أخذوا به من المسلمين في هذا العصر على نظر شرعي ولا عقلي، وهو دخيل عليهم من أعداء الإسلام»[٢٠].

ويستدلّ البراك على أنّ «اعتماد نظام الانتخاب لاختيار المرشّح للرئاسة أو عضويّة مجلس من المجالس القياديّة حرام» بعدّة حجج، من أهمّها:

«١ ـ اشتماله على التشبه بالكفار، ولهذا فهم يرضونه منا، ويدعوننا إليه، ويفرحون بموافقتنا لهم فيه.

٢ ـ ارتكاز نظام الانتخاب على الدعاية وشراء الأصوات والدعاوى الكاذبة.

٣ ـ أن المعوَّل في هذه الانتخابات على كثرة الأصوات من مختلف طبقات الشعب وفئاته، مما يتضمن التسوية في هذا بين علمائهم وجهالهم، ورجالهم ونسائهم، وعقلائهم وسفهائهم، وصلحائهم وفساقهم، مما هو مخالف للعقل والشرع.

٤ ـ وبعد هذا كلّه قد لا يكون فرز الأصوات نزيهاً، بل يكون للرشاوى والوعود في هذا أثر كبير»[٢١].

ومن الجليّ أنّ اتهامات البراك العقائدية للدعوة للانتخاب لم تتجاوز مستوى الاتهام العامّ الذي لا يستند إلى حجج تدعمه، ولم يتجاوز البراك التعبير عما يعبّر عنه المجتمع الدّولي من احترازات ومخاوف ليس لها بعد عقائدي إلّا ما كان من مخالفة آلية الانتخاب لآلية المبايعة.

---

(٢٠) عبد الرحمن بن ناصر البراك، «ليس من حق المرأة في الإسلام المشاركة في مبايعة الإمام ولا تنصيبها مستشارة له،» موقع نور الإسلام، ٩/ ١١/ ١٤٣٢هـ،
<http://www.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=22385>.

(٢١) المصدر نفسه.

كان هذا التوجّه سائداً في فكر الصّحوة طيلة الثمانينيات والتسعينيات، غير أنّ الانقسام داخل المجتمع السلفي بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر جلب إلى السطح اتّجاهاً جديداً يميل إلى اعتناق مبدأ الديمقراطية وإن ضمنيّاً[٢٢].

٢ ـ مرحلة التلمّس

حتى نهاية التسعينيات من القرن الماضي، صوّر الإسلاميون في السعودية الديمقراطية بوصفها فكرة دخيلة، ولا بد من مقاطعتها إن لم يكن محاربتها. وكانت الصحوة، شأنها شأن جل التيارات الإسلامية، إلى أواخر الثمانينيات تميل إلى تبني النموذج الذي استقرّ في فكر الفقهاء الأوائل والذي يعتقدون أنه النموذج «الشرعي» الوحيد، لذلك حملوا على ما اعتقدوا أنه دخيل مخالف للشريعة، خصوصاً وأن مأتاه كان الغرب، لذلك لم نعثر في أدبياتهم على اهتمام بالديمقراطية ولا بأيّ من مكوّناتها، وما كان ذلك بمستغرب في الفكر السلفي، فالديمقراطية في تمثلاتهم الأولى تعني نقل الحاكمية من الله إلى الشعب، فضلاً عن أنها نموذج لا سابقة له في تاريخ السلف والقرون الأولى من تاريخ الدولة الإسلامية «حينذاك، صوّر الإسلاميون السلفيون في السعودية الديمقراطية بوصفها كائناً غريباً وفكرة دخيلة ولا بد من مقاطعتها وأيضاً محاربتها»[٢٣]، فقد «كانت المؤسّسة الدينية تنظر إلى الديمقراطية باعتبارها فكرة دخيلة، ومنتجاً صليبياً، وإشراك صنم في العبادة مع الله»[٢٤].

ويبدو أنّ هذا الموقف ذو صلة بمسألة العلوية والسيادة، فـ«نظريّة السيادة التي هي لبّ وحقيقة وأصل الديمقراطيات الحديثة ـ بما انتهت إليه من الشرك بالله العظيم لا يمكن أن تصدر إلا عن أساس إلحادي

---

(٢٢) عمر المالكي، «الإسلاميون والديمقراطية في السعودية،» مجلة **الحجاز**،
<http://www.alhejazi.net/qadaya/0310201.htm>.

(٢٣) فؤاد إبراهيم، «الإسلاميون والديمقراطيّة في السعوديّة،» **السفير**، ٧/ ٨/ ٢٠١٢م،
<http://www.assafir.com/Article.aspx?ArticleId=610&EditionId =2169&ChannelId=51930>.

(٢٤) المصدر نفسه.

كفري»[٢٥]. لذلك يقطع بمباينة الديمقراطية للإسلام «وبسبب هذا يكون الحكم الديمقراطي مبايناً للحكم الإسلامي؛ لأننا قد عرفنا أن الحكم الإسلامي قائم على أن الأصل في الحكم إنما هو لله وحده»[٢٦].

هكذا تمسّك التيّار السلفي بالرؤية التقليديّة كما صاغها محمد بن عبد الوهّاب، وهي تقريبا الرؤية التي ستتواصل إلى آخر الثمانينيات ومطلع التسعينيات، حيث شهدت المنطقة والعالم ثلاثة أحداث فاصلة:

- توقّف الحرب بين العراق وإيران في سنة ١٩٨٨م.
- انهيار الاتّحاد السوفياتي سنة ١٩٨٩م.
- غزو النظام العراقي السابق للكويت في سنة ١٩٩٠م.

وقد عضد هذه الأحداث ما شاب مواقف بعض التيّارات الإسلامية في الخليج[٢٧] من تعديلات في الرؤية، وهي عدوى انتقلت إلى إسلاميي المملكة العربيّة السعوديّة.

ففي محاضرة بعنوان «الممتاز في شرح بيان ابن باز»، علّق الشيخ سفر الحوالي على نتائج الانتخابات في الجزائر في سنة ١٩٩١م بأنّه «من حيث المبدأ، نؤمن بأن الديمقراطية هي من دون شك كفر، ونؤمن أيضاً بأن صعود الإسلام في الأرض لن يكون عبر هذه الوسيلة والأسلوب، ولكن السبيل الحق والطريقة هو بمناصرة ونشر عقيدة الدين، ونشرها بين الناس، وحثّهم على تطبيق الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، حتّى نصل الى مرحلة التمييز بين الخطوط. وبعد ذلك يأتي الجهاد باسم الله وقيام الدين عقب نشر العقائد بين النّاس»[٢٨].

إنّ الملفتَ في هذا الكلام هو الإلماعُ إلى أنّ مسألة الديمقراطية، وإن كانت كفراً «من حيث المبدأ»، فإنّها يمكن أن تُطرق من زاوية براغماتية تراعي الواقع إلى أن «نصل الى مرحلة التمييز بين الخطوط».

---

(٢٥) محمد شاكر الشريف، «حقيقة الديمقراطية،» منبر التوحيد والجهاد، ص١٢، <http://www.tawhed.ws/c?i=91>.

(٢٦) المصدر نفسه، ص١١.

(٢٧) على غرار إسلاميي الكويت مثلاً.

(٢٨) المالكي، «الإسلاميون والديمقراطية في السعودية».

ويبدو أنّ هذا الرأي ليس حكراً على شيوخ الصحوة وإنما يشترك معهم فيه عدد من شيوخ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء وهو ما كشفت عنه الفتوى التي أجابوا بها عن سؤال: «ما حكم الديمقراطية، وشغل منصب بارز في البرلمان، أو شغل منزلة أخرى في حكومة ديمقراطيّة؟ وما حكم الاقتراع وانتخاب شخص بطريقة ديمقراطية؟» التي، وإن أكدت مرة أخرى أنّ «النظام الديمقراطي منافٍ للإسلام كما سبق» فإنّها تستدرك بأنّ «من رشح نفسه أو رشح غيره في ظل هذا النظام، حتى يدخل ذلك المجلس وينكر على أهله، ويقيم الحجة عليهم، ويقلل من الشرّ والفساد بقدر ما يستطيع، وحتى لا يخلو الجوّ لأهل الفساد والإلحاد يعيشون في الأرض فساداً، ويفسدون دنيا الناس ودينهم، فهذا محلّ اجتهاد، حسب المصلحة المتوقعة من ذلك»[٢٩].

لقد شهدت العشريّة الأولى من القرن الحادي والعشرين تحول العديد من السلفيّين إلى التصالح مع المقولات الديمقراطيّة. ومن بين النصوص المعبّرة عن هذه المرحلة رسالة ماجستير أعدّها فهد العجلان. فهو وإن كان يكرّر المقولة السلفية التقليدية التي تُثبت أنّ «الانتخابات بصورتها المعاصرة لم تكن موجودة في التاريخ الإسلامي (...) وإنما الذي كان موجوداً في التاريخ الإسلامي هو وجوب الرضا والاختيار من الناس لمن يحكمهم، وأمّا عامّة الناس فيُرجَع إليهم في بيعة الخليفة وإعلان طاعته، **وأمّا الاختيار فلم يكن لعامّة الناس وإنما لأهل الحلّ والعقد من النّاس**»، فإنّه يعمد إلى البحث عن أوجه الشبه بينها وبين البيعة، مرجّحاً أنّها يمكن أن تتفق «مع البيعة الشرعية في قيامها على الاختيار والرضا»[٣٠]، بل إنّه يجد لمنطق الانتخاب ما يوازيه في مصادر التشريع الإسلامي: إنّه الإجماع، و«الإجماع هو أحد أدلّة الفقه الإسلامي، وقد يكون الإجماع تقريبيّاً بمعنى رأي الغالبيّة»، بل إنّ العجلان يقدّم «رأي الغالبيّة» على «أهل الحلّ والعقد» المكوّنين من نخبة العلماء، فـ«دون الإجماع رأي الجمهور أو الجماهير من العلماء، وهو غالباً

(٢٩) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، <http://www.alifta.net>.

(٣٠) فهد بن صالح بن عبد العزيز العجلان، **الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي** (الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ص٤٥٧ ـ ٤٥٨.

أولى بالصّواب، وقد يعبّر عنه بالسّواد الأعظم»[٣١].

غير أنّ هذه التحوّل في النظر إلى الانتخابات لم يبلغ لدى العجلان حدّ المطابقة بين الانتخاب والبيعة، فهو لا يني يذكّر بالفروق بينهما، تماماً كما دأب فكر الصحوة، والفكر السلفي عموماً على فعله؛ فيفرد مبحثاً من رسالته لعرض «المفاسد المترتّبة على الانتخابات»، والغريب أنّه يعتبر الديمقراطية من المفاسد التي يمكن أن تجلبها الانتخابات «حيث يكون تطبيق هذه الانتخابات سبباً للعمل بالديمقراطية ونشرها في بلاد المسلمين. فهذه المفسدة موجودة غير أنّها ليست بلازمة»[٣٢].

غير أنّ التطوّر المهمّ هنا يتجلّى في سعي العجلان للبحث عن مدخل تدخل من خلاله «الانتخابات» في مفهوم الشورى، وقد وجده في اشتراط أن تكون الانتخابات «ملتزمة بالضوابط الشرعية»، ولكنّه سرعان ما يعود إلى الإلحاح على تعداد ما يفرّق بين النمطين، وهي فروق تجعل من غير الممكن ربط أحدهما بالآخر، بما ينقض موقفه الموائم بينهما، وأهمّ هذه الفروق ثلاثة، هي:

- أنّ الانتخابات «ينحصر رأي الناخب فيها على الاختيار بين المرشّحين بخلاف الشورى التي هي طريق لمعرفة الرّأي الصّواب تتّسع للرّفض والقبول والتعديل».
- «الشورى شاملة لكلّ شؤون الحياة».
- «حكم الانتخابات ملازم لعدد الأصوات، بخلاف الشورى التي تتّبع الأدلّة والبراهين»[٣٣].

من الواضح هنا أنّ الفكر الصحوي في هذه المرحلة، رغم بعض النزوع الذي شابَهُ نحو الديمقراطية، ما يزال يشعر بكثير من الحرج في الجمع بين الانتخابات والبيعة؛ أي: بين الديمقراطية والشورى، خصوصا وقد تواتر لدى الكثير من شيوخ الصحوة أن الديمقراطية كفر، فكان الحلّ أن يتمّ

(٣١) المصدر نفسه، ص١٣٤.
(٣٢) المصدر نفسه، ص٤٤٧.
(٣٣) المصدر نفسه، ص١٣٤.

البحث عن وضع يقبل بالديمقراطية ويضمن للشريعة علويّتها في نفس الوقت؛ أي: أن تصاغ ديمقراطية في ظل الشريعة، أو على الأقل ديمقراطية تقبلها الشريعة، لذلك عمد فهد العجلان إلى تسويغ الانتخابات والتشريع لها باعتبارها إحدى «الطرائق الجائزة للوصول إلى الحكم» وأنّها يمكن «أن تكون أفضل الطرق المحققة للمصلحة، وأن تكون مصالحها غالبة على مفاسدها»[٣٤].

لذلك سعى العجلان إلى إحاطة هذه الممارسة الديمقراطية بشروط هي من نقائضها، بل إنّ الغريب أنّ الرّجل وإن كان يبيح الانتخابات فإنّه يسارع بالتنبيه إلى ضرورة «الحيلولة دون دخول شيء من قيم الديمقراطية وأصولها على المجتمع المسلم أثناء تطبيق الانتخابات»[٣٥]، متجاهلاً أنّ الانتخابات ليست إلا التجسيد المادّي للديمقراطية، وأنّ القبول بأحدهما يستوجب القبول بالآخر.

لقد بقي موقف فهد العجلان من الانتخابات محكوماً بالانتماء الديني، فلئن أقرّ للمسلم، ذكراً كان أو أنثى، بأن يشارك في الانتخابات حتى وإن كانت غير شرعية، فإنّه يرى أنّ «الأصل هو منع الكافر من المشاركة في الانتخابات مصوّتاً وناخباً»[٣٦]، وربّما كان هذا الموقف تحسّباً من دخول المبادئ الديمقراطية الغربيّة، والحال «أنّ المجتمعات الإسلامية لا يصلح لها إلّا المفهوم الإسلامي للحقوق والحرّيات»[٣٧]، ولكن كيف تكون الانتخابات محكومة بالإقصاء والاستثناء؟ ألا يفرغ هذا هذه الآليّة من كل معنى؟

تكمن المفارقة في أن فكر الصحوة في هذه المرحلة قد قبل مؤسّسة الانتخاب، وهو النموذج الأمثل للمواطَنة، ولكنه أفرغها من أهم مكوّن من مكوّناتها (أي: المواطنة) واستبدلها بالرابطة الدينية، ويبدو أنّ العجلان بقي

---

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٤٥٩.

(٣٧) فهد بن صالح العجلان، «الربيع العربي.. إلى (الأسلمة)... أم (اللبرلة)...؟!،» مجلة **البيان** (٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١م)،

<http://www.albayan.co.uk/text.aspx?id = 1636>.

متبنّياً للموقف التقليدي الذي يرفض قيمة «المواطنة» على غرار ما نجد لدى الشيخ عبد الرحمن ناصر البراك، من استبعاد لرابطة المواطنة واستبدالها برابطة الدين[٣٨]. «فمن وجهة نظر علماء المدرسة السلفية، فإن المواطنة لا بد أن تندغم في الإيمان، والذي على أساسه يمكن تصنيف الأفراد. وعليه، يرفض العلماء المواطنة في حال تعني المساواة بين الرعايا بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية. وهذا الموقف يردّه العلماء الى آية قرآنية **﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ. مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾** [القلم: ٣٥ ـ ٣٦][٣٩].

ويبدو أنّ فكرة «المواطنة»، كانت من الإحراجات الجدّيّة التي جعلت شيوخ الصحوة يتردّدون حتى هذه المرحلة في القبول بالديمقراطية، ولعلّ ذلك ما جعل بعض الباحثين السعوديين يستعيض عنها بعبارة «شراكة التراب»[٤٠].

٣ ـ الاقتراب من الديمقراطيّة: الشيخ سلمان العودة

كان للربيع العربي صداه في كامل المنطقة، وكانت له تداعياته في فكر الصحوة كذلك. وقد مثّل كتاب الشيخ سلمان العودة «أسئلة الثورة»[٤١] محطّة ملفتة في المسار الفكري للصحوة، وخصوصاً في موقف الصحويّين من مسألة الحكم والديمقراطية، بعد أن عرفت تونس ومصر وليبيا واليمن تحوّلاً نحو ما أطلق عليه اسم «الرّبيع العربي».

يبدو الكتاب أشبه بمراجعة فكريّة يجريها أحد أقطاب الصحوة السعوديّة، وأقرب إلى نقد المواقف السالفة لهذا التيار. خصّص الشيخ سلمان العودة قسماً من الفصل الثالث من الكتاب لطَرْق إشكاليّة «الحلّ الديمقراطي والنظام السياسي في الإسلام»[٤٢]. والطريف أنّه اعتمد في هذا القسم منهجاً معاكساً لما ألفناه في فكر الصحوة، حتى إنّ الأمر وصل به إلى

---

(٣٨) <http://islamlight.net/albarrak/index.php¢option=content&task= view&-id=22680&Itemid=25>.

(٣٩) المالكي، «الإسلاميون والديمقراطية في السعودية».

(٤٠) توفيق السيف، «الديمقراطية في الإسلام،» (محاضرة ألقاها في آذار/ مارس ٢٠٠٩م).

(٤١) سليمان العودة، **أسئلة الثورة** (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢م).

(٤٢) المصدر نفسه، ص١٣١ ـ ١٣٩.

حدّ الحمل على من «يدندن حول عيوب الديمقراطية (. . .) والأجدر أن يدندنوا حول عيوب الاستبداد والسلطة المطلقة التي هي شرّ وفساد»[٤٣].

يبدو خطاب العودة موجَّهاً إلى شباب الصحوة وشيوخها دون أن يسمّيهم، فهو يدعوهم إلى «التواضع والاتفاق على صيغة تضمن العدالة والانتقال إلى وضع أفضل». يعترف الشيخ سلمان العودة بأنّ سقف الطرح الصّحوي مرتفع جدّاً وأنّ تطبيق الديمقراطية لن يكون «مرضياً تماماً لأيّ طرف بالنظر إلى مجموع الصورة النظريّة الموجودة لدى كل فصيل، ولكنّه يمكن أن يكون مرضياً للجميع باعتبار أنه الحل الأمثل أو كما يقول (تشرشل) عن الديمقراطية: النظام الأقل سوءاً»[٤٤].

نشهد مع كتاب «أسئلة الثورة» انتقالاً من موقع المهاجم للديمقراطية إلى موقع المنافح عنها والباحث عن مسوّغات «شرعيّة» لها لصَهرها في صلب المنظومة الإسلاميّة. وقد مهّد الشيخ سلمان العودة لعمله بنزع القداسة عن السلطة السياسيّة عن طريق نقد تعريف الماوردي مؤسّساً تعريفاً تكون السياسة الشرعية فيه قائمة على «الاجتهاد في المصلحة فيما لا نصّ فيه، والمصلحة تتأثّر بظروف العصر وتراعي العرف السائد محلّيّاً ودوليّاً، ولكنّها تستنير بالتجربة التاريخيّة للأمّة وبقيمها العليا». وكان من أهمّ ما مهّد به العودة تأكيده أنّ «الخطاب القرآني في الشأن السّياسي لم يكن تفصيلياً كما في مسائل العبادة والإيمان، بل كان خطاباً مقاصديّاً يراعي متغيّرات الزمان والمكان»، فقد ترك القرآن التفاصيل «لاجتهاد النّاس بحسب ظروفهم وما يصلح لهم»[٤٥]. ويجد في الحديث الشريف: **«أنتم أعلم بأمور دنياكم»** ما يدعم فكرة خلوّ طرق اختيار الحاكم من أوامر دينية[٤٦]، كما يجد في حديث بريدة مدخلاً إلى إثبات أنّ لـ«حكم الناس» مقداراً في الشريعة. وهو يجد في هذا حماية للشريعة من زلل الناس، ومانعاً من «تحميل الدين تبعة اجتهادهم

(٤٣) المصدر نفسه، ص١٣٢، وموقفه هذا يتطابق مع موقف فهد العجلان الذي يقارن فيه بين النظام الديمقراطي والنظام الاستبدادي، يقول: «لا شك أنّ النظام الديمقراطي خير بمراحل من الأنظمة الاستبدادية»، انظر: العجلان، **الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي**، ص١٣٦.

(٤٤) العودة، المصدر نفسه.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٥٥ ـ ٥٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص٦١.

البشري»، مستشهداً بما ذكره ابن تيميّة من أنّ السياسة الشرعيّة تقوم على مبدإ الأنفع والأصلح[٤٧].

غير أنّ من أبرز ما يلفتنا هنا هو موقف الدكتور الشيخ سلمان العودة من مفهوم «أهل الحلّ والعقد»، إذ يؤكّد أنّ هذا المصطلح لم يرد «صراحة في الكتاب ولا في السُّنَّة، ولا أعلمه جاء على لسان أحد من الصحابة باللفظ، ولكنّه شاع بعد ذلك على ألسنة الفقهاء». ولذلك اعتبره «بحاجة إلى مراجعة»، وهي المراجعة التي يسارع العودة بإجرائها ليلغي دور أهل الحلّ والعقد، ويحوّل الدور الذي كان يُسنَد إليهم إلى الأمّة. فيقول في إجابة عن سؤال «الحقّ لمن؟»: «الحقّ هو للأمّة، فهي الأصل وهي أحد طرفي العقد، والحاكم هو الوكيل أو النائب عنها... والبيعة عقد تراض لا إذعان». واستدلّ على هذا الفهم بقول الإمام علي بن أبي طالب: «إنّ بيعتي لا تكون إلا عن رضا المسلمين»، فضلاً عمّا رُوِي عن الخلفاء الراشدين من تأكيد لعلويّة حقّ الأمّة في الاختيار على حقّ أهل الحلّ والعقد. وقد بنى العودة على هذا المبدأ مبدأ آخر ذا صلة عميقة بالديمقراطية، هو المنع من تولّي الحاكم السلطة مدى الحياة. فقرّر أنّ «من حقّ الأمّة أن تبايع بيعة مشروطة بوقت»، مستدلّاً على موقفه بالحديث المشهور: **«المسلمون على شروطهم، إلّا شرطاً حلّل حراماً أو حرّم حلالاً»**، وبما ثبت في الماضي من أنّ بعض خلفاء الدولة الموحّدية كانوا يحدّدون ولاية القاضي بسنتين، وبما يرويه عن الشيخ محمد بن عثيمين من تجويز لتحديد الولاية بوقت، إذ يقول: «ولا بأس بتقييد الولاية سنة أو سنتين أو ثلاثاً أو أربعاً أو غير ذلك»[٤٨].

غير أنّ هذا الخطاب الصحوي المستنير يتغاضى عن أسئلة جوهريّة كانت قد طُرحت في المرحلة الأولى (مرحلة الرّفض)، ويتجنّب الخوض فيها رغم وجاهتها: ماذا لو كان اختيار الناس مخالفاً لـ«حكم الله»؟ أننزل عند «حكم الناس» انسجاماً مع المنطق الديمقراطي؟ أم نرفضه التزاماً بعلويّة «حكم الله»؟ هل القبول بالديمقراطية في هذه المرحلة؛ يعني: أن الفتاوى

(٤٧) جاء في حديث بريدة «إذا حاصرتَ أهل حصن، فأرادوك أن تُنزلهم على حكم الله، فلا تُنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنّك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا». انظر: المصدر نفسه، ص٥٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٨٣ ـ ٨٦.

التي أطلقت طوال عقود لم تكن صائبة أم إنّ الشروط الحافّة بالحكم قد تغيّرت؟ ألا يمكن أن يكون هذا موقفاً ذرائعيّاً وامتداداً لموقف الشيخ سفر الحوالي السالف الذي أقرّ فيه أنّ مسألة الديمقراطية، وإن كانت كفراً «من حيث المبدأ»، فإنّها يمكن أن تُطرق من زاوية براغماتية تراعي الواقع إلى أن «نصل الى مرحلة التمييز بين الخطوط»؟ أتُرانا مع مراجعة أكاديميّة ونقد ذاتي يقوم به تيّار الصحوة، أم مع تراجع مرحلي يسمح بالعودة إلى الخطاب الأوّل ومواقفه المتشدّدة في أيّ لحظة؟

لئن عرض فهد العجلان على عَجَلٍ لهذا الأمر فإنّ إجابته بقيت متّسمة بالكثير من التعميم وبقدر كبير من المصادرة. فـ«إلغاء الشريعة في دساتير عدد من الدّول ليس نتيجة الديمقراطيّة، بل هو فعل ديكتاتوري، والشعوب جملة تريد الإسلام. ولو أنّ شعباً اختار غير الشريعة، فالعيب هنا ليس في النظام الذي هو المرآة العاكسة، بل في الناس»[49].

ومهما يكن فإنّ هذا التوجّه الذي انتهجه الدكتور العودة، لا يمثّل إلّا شقّاً من فكر الصحوة. وما يزال التيّار الرافض للديمقراطية ومكوّناتها فاعلاً. ففي فتوى قاطعة أصدرها في بداية العام ٢٠١٢م، قال الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك جواباً عن سؤال ضوابط حرّيّة الرأي في الشريعة: «ليس في دين الإسلام ما يسمّى حرّيّة الرأي؛ لأن الإنسان في الإسلام عبدٌ لله، يجب أن يكون خاضعاً لأحكامه الشرعيّة، امتثالاً لأوامره تعالى ونواهيه، لا يتعدّى حدوده ممّا شرع وأباح، ولا يقرب حدوده ممّا نهى عنه. وكلّ رأي أو كلام يخالف شرع الله فحرام على المسلم أن يتقدّم به، أو يتكلّم به، فضلاً أن يعارض به أحكام الله»[50].

سادساً: الولاء والبراء

يمثل مبدأ «الولاء والبراء» أحد أهمّ معتقدات فكر «الصحوة» وأكثرها مركزية بعد مسألة المرأة، وهو «من آكد المحكمات البيّنات والثوابت القطعيات كما جاء واضحاً جلياً في نصوص الوحيين وقواعد الشريعة.. وإنْ

---

(٤٩) العجلان، **الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي**، ص١٣٦.

(٥٠) الفتوى رقم ٣٩٩٧١ بتاريخ ٣١/١/٢٠١٢م.

تطاول أحدهم على هذا الأصل الكبير، ولوَّح بنص أو دليل يعكر على هذا الأصل، فهذا من المتشابه الذي ينبغي ردُّه إلى المحكم البيِّن. ولا يُعرض عن المحكمات ويتَّبع المشتبهات إلا أهل الزيغ»[٥١].

وقد عرف تمثّل هذا المعتقد تغييرات عديدة وسريعة، بل إنّ عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف يذهب إلى حدّ ربط ظهور حركة الصحوة بـ«الولاء والبراء»، فحين «ظهرت في العصر الحاضر مذاهب الإلحاد من شيوعية وبعثية ووجودية وليبرالية ونحوها»، نشأت ردّة فعل «فانبعثتْ الصحوة الإسلامية تدفع هذه الأهواء والمقالات، وتدعو الأجيال إلى الانتماء إلى الإسلام والتمسك به، فلقد كان ظهور أولئك الزائغين من أسباب ظهور هذه الصحوة المباركة، وقد انطلقت الحركة بالإعلان عن «التمسك بمنهج أهل السُّنَّة والجماعة عقيدةً وسلوكاً»[٥٢]، غير أنّ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، بما خلّفته من اصطفافات وتحالفات جديدة، قد وضعت الحركة إزاء سؤال مركزي: ما هي حدود العلاقات بين المسلمين وغيرهم؟ وبذلك تصدّر هذا المعتقد مشاغلها وحواراتها.

١ ـ حدّ الولاء والبراء ومناطهما

جاء في «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس: «الواو، واللام، والياء: أصل صحيح يدل على قرب، من ذلك: الوَلْيُ: القرب. يقال: تباعد بعد وَلْي؛ أي: قُرب. وجلس مما يليني؛ أي: يقاربني... ومن الباب: المؤلى: المعتِق، والمعتَق، والصاحب، والحليف، وابن العم، والناصر، والجار؛ كل هؤلاء من الوَلْي، وهو القرب، وكل من ولي أمر آخر فهو وليُّه... والباب كله راجع إلى القرب» والكسائي «يذهب بها إلى النّصرة»، أما ابن منظور فيعرّف الولاء بإثبات أنّ «الاسم الولاء، والمولى: الصاحب والقريب كابن العمّ وشبهه. وقال ابن الأعرابي: المولى الجار والحليف

---

(٥١) عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، «المتوارون عن الولاء،»
< http://ar.islamway.com/article/5517?ref = s-rel >.

(٥٢) عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، «التعاون مع أهل القبلة «الشروط والمحاذير»،»
< http://islamlight.net/alabdulltif/index.php?option = content& task = view&id = 3573&Itemid = 0 >.

والشريك وابن الأخت» هذا في اللغة[٥٣].

أما في الاصطلاح فـ«بالنظر في أدلة الكتاب والسُّنَّة وُجد أن معتقد الولاء والبراء يرجع إلى معنيين اثنين بالتحديد، هما الحُبُّ والنصْرةُ في الولاء، وضِدُّهما في البراء... وعلى هذا فالولاء شرعاً، هو حُبُّ الله تعالى ورسوله ودين الإسلام وأتباعه المسلمين، ونُصْرُة الله تعالى ورسوله ودين الإسلام وأتباعه المسلمين.

والبراء هو بُغْضُ الطواغيت التي تعبَدُ من دون الله تعالى من الأصنام الماديّة والمعنويّة كالأهواء والآراء، وبُغْضُ الكفر بجميع مِلَله وأتباعه الكافرين، ومعاداة ذلك كلِّه»[٥٤]، وجاء في إحدى فتاوى ابن باز، جواباً عن سؤال: لمن يكون الولاء والبراء؟ وهل يجوز موالاة الكفار؟: «الولاء والبراء معناه محبة المؤمنين وموالاتهم، وبغض الكافرين ومعاداتهم، والبراءة منهم ومن دينهم. هذا هو الولاء والبراء كما قال الله سبحانه في سورة الممتحنة [٤]: **﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ﴾**»[٥٥].

وقد ذهبت الصحوة إلى حدّ اعتبار عقيدة الولاء والبراء من شروط التوحيد، فمحمد بن سعيد القحطاني يرى أنّ «الولاء والبراء من لوازم لا إله إلا الله. وأدلة ذلك كثيرة من الكتاب والسُّنَّة. أما الكتاب فمن ذلك قوله تعالى: **﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلى اللهِ الْمَصِيرُ﴾** [آل عمران: ٢٨]»[٥٦].

وقد عرفت عقيدة الولاء والبراء بعض الاعتراضات الخارجيّة

(٥٣) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، مادّة [و.ل.ي.].

(٥٤) حاتم بن عارف بن ناصر الشريف، «الولاء والبراء بين الغلوّ والجفاء في ضوء الكتاب والسنّة،» ص٥، <http://www.ebnmaryam.com/vb/t8498.html>.

(٥٥) «معنى الولاء والبراء،» <http://www.binbaz.org.sa/mat/1764>.

(٥٦) محمد بن سعيد القحطاني، **الولاء والبراء في الإسلام**، تقديم عبد الرزاق عفيفي، ط ٦ (القاهرة: دار طيبة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص٤٠.

والتراجعات الداخليّة، غير أنّ شيوخ الصحوة تمسّكوا بها ونافحوا عنها، وكان من أبرز من راجع هذه العقيدة الشيخ سلمان العودة الذي كان إلى عهد قريب من شيوخ الصحوة قبل أن ينفصل عنهم.

وقد انصبّت مراجعة العودة على تعديل حدّ الولاء والبراء ومناطه، فميّز بين «ولاء فطري عام» كحبّ القريب، وحبّ الصديق، وحبّ الزوجة، وحبّ الوطن، وحبّ القبيلة، وهو ولاء لا يتناقض مع البراءة من غير المسلمين، ذلك أنّ «الولاء النّسبي ـ إن صحّت العبارة ـ كحبّ كافر لشخصه أو قرابته أو حسن معاملته أو صداقته فلا بأس به، وذلك نوع من الولاء الفطري الذي أباحه الإسلام ولم يقف ضدّه أو يحرّمه، فالإسلام أمر بصحبة الأبوين المشركين بالمعروف، وأباح الزواج من الكتابيات مع أن الله قال عن العلاقة الزوجية: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾»[٥٧].

أمّا البراءة فقد مال الشيخ سلمان العودة إلى تضييق مناطها فلم تعد تشمل مجمل الكفار أو غير المسلمين على الإطلاق وإنّما قصَرها على المحاربين منهم دون سواهم، فـ«معنى «البراءة» هو إخلاص الحب العقائدي لهذا الدين، دون أن يشترط في ذلك خلو القلب من الحب الفطري والعلاقات الإنسانية التي يتخللها نوع من الحب والمودة حتى مع غير المسلمين؛ لأن الأصل في العلاقات مع غير المحاربين حسن التعامل وتبادل السلم». ويستدلّ على موقفه هذا بأنّ «كلّ الآيات التي جاءت تحرم موالاة غير المؤمنين فالمقصود بها المحاربون...» إن ««الكره» إذاً هو كره الكافر وعقيدته وكره ظلمه وعدوانه والبراء من قادة الحروب والدماء والعدوان على الناس والأبرياء من المسلمين، والبراء من كل ممارسة ظالمة جائرة تزيد الظالم قوة والضعيف البريء ضعفاً، فالإسلام جاء لينصر المظلوم ويأخذ على يد الظالم»[٥٨].

وقد أثار هذا التعديل حفيظة شيوخ الصحوة ممّا جعل الشيخ عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف يردّ عليه في مقال[٥٩] دعاه فيه إلى

(٥٧) سلمان بن فهد العودة، «بين الولاء الإسلامي والفطري،»
< http://islamtoday.net/salman/artshow-28-8794.htm >.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) انظر: عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، «أبعدت النجعة يا أبا معاذ،»
< http://www.alabdulltif.net/index.php?option=content&task=view&id=4947 >.

التراجع عن مراجعاته التي بلغت حدّ «الاضطراب في تقرير عقيدة البراء، واختزالها بتأويلات تردّها نصوص الوحي وقواطع الشرع»[٦٠]، على حدّ عبارة صاحب المقال، واعتبر أنّه «كان عليه أن يجعل الولاء الشرعي هو الأصل الذي يحكم ويضبط الحب الفطري فلو حمله حبّ الوطن أو العشيرة مثلاً على ترك واجب أو فعل محرم لكان هذا الحب الفطري مذموماً كما قال تعالى: **﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾** [التوبة: ٢٤][٦١].

ويستدلّ الشيخ آل عبد اللطيف برأي من خارج الصحوة دليلاً على قوة حجته وتهافت رؤية الشيخ سلمان العودة، وهو رأي قديم للدكتور محمد محمد حسين ضمّنه كتابه **الإسلام والحضارة الغربية** يقول فيه: «وقد جربنا الكلام عن الإنسانية والتسامح والسلام، وحقوق الإنسان في عصرنا، فوجدناه كلاماً يصنعه الأقوياء في وزارات الدعاية والإعلام، ليروج عند الضعفاء، فهو بضاعة معدة للتصدير الخارجي وليست معدة للاستهلاك الداخلي، لا يستفيد منها دائماً إلا القوي؛ لأنها تساعده على تمكينه من استغلال الضعيف الذي يعيش تحت تخدير هذه الدعوات..».

واتّهم الشيخُ آل عبد اللطيف الشيخ سلمان العودة بسوء فهم عقيدة الولاء والبراء وبالخلط بين حبّ الكافر وبين معاملته بالبرّ والقسط، مع ثبوت الفرق بينهما، وبالانتقائيّة والسّقوط في سقطات شنيعة وجرأة فجّة ومصادرة مرفوضة لم يسبقه إليها أحد، فـ«أن يقال: إنّ عداوة الكفار للمحاربين فقط، فهذا منقوض بالأدلة الشّرعية من القرآن والسُّنَّة، وآثار السّلف، وتحقيقات أهل العلم»[٦٢]، ويستدلّ على موقفه هذا بشاهد لابن تيميّة يقول فيه: «وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك، فإن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب

(٦٠) المصدر نفسه.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) المصدر نفسه.

ليكون الدين كلّه لله، فيكون الحبّ لأوليائه والبغض لأعدائه»[٦٣]، لذلك يصنّف القحطاني الناس فريقين «جاءت تسمية الشارع الحكيم للفريق الأول بـ«أولياء الله» والفريق الثاني بـ«أولياء الشيطان»»[٦٤].

ولم يكن العودة وحيداً في اقتراح تعديل مناط الولاء والبراء واستثناء عموم غير المسلمين منه وقصره على المحاربين دون غيرهم، وهذا ما يدعم وجاهة هذا الموقف، فقد كان للدكتور أحمد الدغشي أيضا تصوّر أثار حفيظة شيوخ الصحوة ببحثه حول «صورة الآخر في فلسفة التربية الإسلامية». وقد اعتبر الدّغشي في بحثه هذا أنّ «الولاء والبراء منوطان بحالتي السلم والحرب، إذاً الأصل التعايش في حال السلم، والاستثناء هو التناحر في حال الحرب»، وهو ما جعل الشيخ آل عبد اللطيف يعنف عليه في الردّ بأنّ «هذه مغالطة مكشوفة، فالولاء والبراء أوثق عرى الإيمان، وأصل الولاء الحبّ، وأصل البراء البغض، والحبّ والبغض أمر فطري لا انفكاك عنه، فكلّ إنسان سواء كان براً أو فاجراً لديه هذه الغريزة الفطرية من مشاعر الحب والبغض، وهؤلاء الذين يسعون إلى استئصال مشاعر الكراهية تجاه الكافرين (الآخر)، لا يخالفون الثوابت الشرعية فحسب، بل يصادمون الطبيعة البشرية. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «أصل كل فعل وحركة في العالم من الحب والإرادة، كما أن البغض والكراهة أصل كل ترك»[٦٥].

إنّ موقف الشيخ آل عبد اللطيف يبدو مغالياً في التشدّد. ورغم أنّنا نجد للشيخ ابن باز موقفاً قريباً من الموقف الذي ذهب إليه الشيخ سلمان العودة، فقد جاء في إحدى فتاواه، أنّ معنى «بغض الكفار وعداوتهم» إذا لم يكونوا محاربين «أن تبغضهم في قلبك وتعاديهم بقبلك، (...) ولا مانع من الصدقة عليهم والإحسان إليهم لقول الله (ﷻ): **﴿لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾** [الممتحنة: ٨]، ولما ثبت في **الصحيحين** عن

---

(٦٣) المصدر نفسه.

(٦٤) القحطاني، **الولاء والبراء في الإسلام**، ص٤٠.

(٦٥) عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، «غياب الموضوعية في تيار مجاملة الآخر،» <http://islamlight.net/alabdulltif/index2.php?option=content& task=view&id=3168&-pop=1&page=0>.

النبي (ﷺ) أنه أمر أسماء بنت أبي بكر (رضي الله عنهما) أن تصل أمها وهي كافرة في حال الهدنة التي وقعت بين النبي (ﷺ) وبين أهل مكة على الحديبية»[٦٦]، فإنّ أقصى ما يجيزه الشيخ آل عبد اللطيف لأهل الذمّة أن يُعاملوا وفق الشّروط العمريّة، ذلك أنّ «عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) اشترط على نصارى الشام حين صالحهم ـ ألا يحدثوا في مدينتهم كنيسة، ولا يجددوا ما خرب، ولا يظهروا شركاً، وأن يوقروا المسلمين، ولا يتشبهوا بالمسلمين في شيء من لباسهم، ولا يتقلدوا سيفاً، ولا يبيعوا الخمور، وأن يجزّوا مقادم رؤوسهم، ولا يظهروا صليباً.. فإن خالفوا شيئاً مما شرطوه فلا ذمة لهم، وقد حل للمسلمين منهم ما يحل من أهل المعاندة والشقاق»[٦٧].

من الأمور التي يعيبها آل عبد اللّطيف على مبدأ التعايش مع الآخر أنّ فيه لبساً يقوم على توهم تحقّق «التوحيد الكلّي» عند اليهود والنصارى، مع عدم التمييز «بين اليهود الذين اتّبعوا موسى (عليه السلام) والنّصارى الذين اتّبعوا المسيح (عليه السلام) فهؤلاء مسلمون، وأما اليهود القائلون بأن عزيراً ابن الله، وكذا النصارى القائلون بالتثليث فهؤلاء كفار اتفاقاً، كما حكاه ابن حزم قائلاً: «واتفقوا على تسمية اليهود والنصارى كفّاراً واختلفوا في تسميتهم مشركين»»[٦٨].

ويقدّم الشيخ آل عبد اللّطيف تفسيراً لبعض الآيات التي يمكن أن يُفهَم منها الدّعوة إلى التعايش بقوله: «تحتج طوائف على تبرير ملاينة النصارى واللّياذ بأهل الصّليب بقوله (عز وجل): **﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾** [المائدة: ٢٨]. ويغفلون عن الآية التي بعدها: **﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنا معَ الشَّاهِدِينَ﴾** [المائدة: ٣٨]، فالمقصود بهم من آمن بنبيّنا محمّد (ﷺ)، فهم شهدوا لله بالوحدانية ولنبيّنا محمّد (ﷺ) بالنبوّة والرّسالة، فأين هؤلاء من

(٦٦) «معنى الولاء والبراء،» <http://www.binbaz.org.sa/mat/1764>.

(٦٧) آل عبد اللطيف، «أبعدت النجعة يا أبا معاذ».

(٦٨) المصدر نفسه.

عموم النّصارى الذين أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وتنقصوا عظمته وكماله وطعنوا في نبينا محمد (ﷺ)»[٦٩]، ولكن هل يبقى النّصراني نصرانيّاً إذا شهد برسالة محمد (ﷺ)؟ ألا يصير مسلماً؟ ألم يسمّهم الشّيخ عبد العزيز بن محمّد آل عبد اللطيف نفسه بالمسلمين في شاهد سابق؟

وممّا يلفتنا في ردّ الشيخ آل عبد اللطيف أنّه لا يقصر التمييز بين المسلم وغير المسلم على العقيدة والانتماء الديني، وإنّما يجري هذا التمييز في الكرامة والإنسانيّة أيضاً، حتى إنه لا يجيز أن يُطلَق على غير المسلم صفة «الآخر»؛ لأنّ «لفظ «الآخر» عائم لا ينضبط... فالآخر هو الكافر، والله سبحانه أعلم وأحكم وأرحم حيث أطلق عليه اسم الكافر دون الآخر!»، ولذلك فهو يعترض على مقياس «الإنسانيّة»، و«تكريم الإنسان» الّذي اعتمده الدكتور أحمد الدغشي بناء على قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ كرّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾** [الإسراء: ٧٠]. وقد برّر عبد العزيز آل عبد اللطيف اعتراضه بأنّه كان على الدّغشي «أن يقرّر ما جاء في قوله تعالى: **﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم. ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ. إِلَّا الذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾** [التين: ٤ ـ ٦]، فإذا انحرف الإنسان وكفر بالله تعالى، انتكس إلى أحط الدركات، بل تصبح البهائم أرفع منه»[٧٠].

لم يكن هذا الموقف الرّافض لمقياس الإنسانيّة وما شابهه مقصوراً على الشيخ آل عبد اللطيف، لذلك يفرد عدد من شيوخ الصّحوة محاضرات ومقالات للتحذير من «الرّايات» التي بدأت ترتفع لينعقد حولها الولاء. ومن أبرز «الرايات الجاهلية» التي تصدّوا لها رايتا «الإنسانيّة» و«الوطنيّة».

٢ ـ «راية الإنسانيّة»

حارب فكرُ الصحوة الدّعوةَ إلى الالتقاء حول «راية الإنسانيّة»، وهي دعوة تنامت عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وكان إبراهيم السكران من أشدّ شيوخها المتصدّين لها ضراوة، ويصف السّكران هذه الدعوة

(٦٩) عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، «المتوارون عن الولاء،»
<http://islamlight.net/alabdulltif/index.php?option=content& task=view&id=13005&Itemid=0>.

(٧٠) المصدر نفسه.

بـ«التغريبيّة» فقد «تسلل إلى المسؤولين السعوديين بعض التغريبيين وصاروا يلحّون على أن تتخلّى المملكة عن صبغتها الإسلامية السّنّية المعروفة، وتتبنى الصبغة الإنسانية، حتى لا تحرج بالحرب الأمريكية على الإرهاب، ولذلك انتشرت في تلك المرحلة مصطلحات: مملكة الإنسانية، وملك الإنسانية»[٧١].

ويعتبر السكران أنّ هذه الدّعوة باطلة شرعاً مستدلّاً بنصّ للشيخ ابن عثيمين، يقول فيه: «أما هؤلاء؛ أي: اليهود والنصارى، فليسوا إخوة لنا، فإذا قال قائل: «إنّهم إخوة لنا في الإنسانية» قلنا: لكن هؤلاء كفروا بالإنسانية، ولو كان عندهم إنسانية لكان أول من يعظمون خالقهم»[٧٢]، ونفس هذه الحدّة في التصدّي لـ«رابطة الإنسانية» بديلاً لـ«رابطة العقيدة» نجدها في بعض نصوص الشيخ عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، يرى فيها أنّ الدعوة الإنسانيّة ليست إلّا استمراءً لمتع الدنيا، ومهانة وخنوعاً للأعداء، واستملاحاً للذّلّ والصَّغار، وعبثاً بالنّصوص الشرعية وليّاً لها: «يهوِّل اللاهثون خلف سراب الإنسانية من مكاسب الحوارات الموبوءة، ويغرقون في تشييد أمانٍ وأمنيات على جرف هارٍ من الأوهام والظنون، ويهيمون في مسارب حب «مصطلم» وعشق مغيّب، ويتعامون عن براهين الشرع المنزَّل، وحقائق التاريخ السابق والحاضر. إنَّه الهروب من الواقع والنكوص عن ميادين المدافعة والدعوة، والحيدة عن معالي الأمور ومجالدة الأعداء وجهادهم، والاستمتاع بملاينة الطغاة والمستبدين، والركون إلى عاجل الفانية وحطامها»[٧٣].

٣ ـ «راية الوطنيّة»

لم يكن موقف الصّحوة من شعار «الوطنيّة» ألطف من موقفهم إزاء شعار «الإنسانيّة»، بل ربّما كان أعنف لما لقيته من صدى وتجاوب بين الناس، يقول السكران: «ومن الرايات العمّيّة الجاهليّة (راية الوطنيّة)، وهي أشدّ

---

(٧١) إبراهيم السكران، «الرايات الجاهلية،»
<https://groups.google.com/forum/#!msg/azizkasem2/AqOuW27yFnE/raHEVlYdnocJ>.

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) آل عبد اللطيف، «المتوارون عن الولاء».

تفشياً، وخصوصاً بعد أحداث العنف»، ومن دواعي هذه الشّدة أنّ هذا الشّعار يُطرح بديلاً للرابطة العقائدية، لذلك استقرّ في فكر شيوخ الصّحوة أنّ «من أخطر الدعوات على أساس هذه الرّاية، قول من يقول: ليتخلّ كل منا عن الدعوة لعقيدته، ولنجتمع على القضايا المادية للوطن!»[٧٤].

وممّا يدعّم به إبراهيم السكران رؤيته هذه، ما يستدلّ به من فتاوى الشيخين ابن عثيمين وابن باز، وإذا كان ابن باز يعقّب على حضور «الراية الوطنية» في الحروب بالدّعوة: «علّقوا النصر بأسبابه التي علّقه الله بها، لا بالعروبة، ولا بالوطنيّة، ولا بالقوميّة، ولا بأشباه ذلك من الألفاظ والشعارات التي ما أنزل الله بها من سلطان»،[٧٥] فإنّ الشيخ ابن عثيمين يرى في النزعة الوطنية ضرباً من المساواة بين المسلم والملحد، وإرساء للولاء بين المسلم والكافر ما دام رابطهما المشترك لا يميّز بين مؤمن وملحد، لذلك يدعو إلى رفض النزعة الوطنية والعرقية فيقول: «الواجب يا إخواني ألا نكون وطنيّين وقوميين؛ أي: ألا نتعصّب لقومنا ولوطننا؛ لأن التعصب الوطني قد ينضم تحت لوائه المؤمن والمسلم والفاسق والفاجر والكافر والملحد والعلماني والمبتدع والسني، وطن يشمل كل هؤلاء، فإذا ركزنا على الوطنية فقط فهذا لا شك أنه خطير؛ لأننا إذا ركزنا على الوطنية جاء إنسان مبتدع إلى إنسان سني وقال له: أنا وإياك مشتركان في الوطنية، ليس لك فضل عليَّ ولا لي فضل عليك، وهذا مبدأ خطير في الواقع؛ والصحيح هو التركيز على أن نكون مؤمنين»[٧٦].

وهذا الموقف هو نفس ما نجده لدى الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك الذي يثبت أنّ «اتخاذ المسلمين مثل هذا العيد هو من ضروب التشبه بالكفار في عوائدهم، إذ ليس للمسلمين عيد سوى عيدي الفطر والأضحى... فالواجب على المسلم بناء حبّه وولائه وإخائه على رابطة الإسلام... فيحبّ في الله، ويبغض في الله، ويوالي في الله، ويعادي في الله»[٧٧].

(٧٤) السكران، المصدر نفسه.

(٧٥) المصدر نفسه. انظر فتوى ابن باز: <http://www.binbaz.org.sa/mat/8524>.

(٧٦) محمد بن صالح بن عثيمين، «لقاء الباب المفتوح،» <http://www.ibnothaimeen.com/publish/cat_index_226.shtml>.

(٧٧) عبد الرحمن بن ناصر البراك، «الوطن والمواطن والمستوطن،» <http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=22798>.

وتقدّم الصّحوة مبدأ الوطنية لا على أساس أنه حبّ للوطن في ذاته وإنّما هو حبّ لـ«جزيرة الإسلام، ومبعث محمد (ﷺ)، ومحضن الحرمين، ومنطلق دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» وتلك في نظرهم «اعتبارات أعظم وأجل من دافع الوطنية».

ومن الواضح أنّ هذا الرّفض لشعار «الوطنيّة» قد انتقل إلى فكر الصّحوة من أدبيّات الإخوان المسلمين، ولذلك يحيل السكران في معرض استدلاله على تهافت الدّعوة الوطنيّة وخطرها على موقف أحد منظّري الإخوان سيدّ قطب قائلاً: «وأما سيد قطب ـ عليه شآبيب الرحمة ـ فقد شحن كتبه بالتحذير من هذه الرايات الجاهلية، حيث يقول مثلاً (رحمه الله): «وقد حارب الإسلام هذه العصبية الجاهلية في كل صورها وأشكالها، ليقيم نظامه الإنساني العالمي في ظل راية واحدة: راية الله. . لا راية الوطنية. ولا راية القومية. ولا راية البيت. ولا راية الجنس. فكلها رايات زائفة لا يعرفها الإسلام»»[٧٨].

ولكن إذا كان الولاء وفق هذا غير ممكن إلّا بين أهل القبلة، فهل كل أهل القبلة سواء في إجراء هذا المبدإ أم تمّ تصنيفهم كذلك تصنيفاً داخليّاً؟

٤ ـ الولاء والبراء مع أهل القبلة

حين تحدّث شيوخ الصّحوة عن النّصارى الّذين قال فيهم القرآن: **﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾** [المائدة: ٨٢] حدّدوا لهم تعريفاً وصل حدّ اعتبارهم «مسلمين»، غير أنّ الغريب أنّهم حين يتحدّثون عن المسلمين أو «أهل القبلة» يميّزون بين صنفين من هؤلاء، فبعد أن كان الشيخ آل عبد اللطيف يجعل «أهل القبلة» بإزاء «أهل الذّمة» ويفردهم بالولاء من دونهم، نجده يرسي تصنيفاً داخل «أهل القبلة» أنفسهم مستدلّاً بـ«وقائع تحكي تعاوناً بين أهل القبلة سواءً كانوا فجّاراً أو مبتدعة، ومن ذلك: أن يزيد بن معاوية غزا بلاد الروم سنة تسع وأربعين من الهجرة، وبلغ

(٧٨) السكران، «الرايات الجاهلية».

قسطنطينية، وكان معه سادات الصحابة (ﷺ) كابن عمر، وابن عباس، وعبد الله بن الزبير، وأبي أيوب الأنصاري، فلم يكن ظلم يزيد وجوره مانعاً لهؤلاء الصحب الكرام أن يجاهدوا معه ضد الروم النصارى»[٧٩].

غير أنّ عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف يتّخذ هذه الأحداث التاريخية مرجعاً تصنيفيّاً ويضفي عليها مسحة من «الشرعيّة»، فيستحضر «ما فعله الخليفة العباسي القادر بالله (ت٤٢٢هـ) في سبيل مواجهة المدّ الباطني العبيدي، إذ استفحل نفوذ العبيديين في عصر القادر بالله. فنشط دعاتهم في نشر المذهب الباطني، وانتشروا في أطراف البلاد. فاتّخذ القادر بالله سنة ٤٠٢هـ من أجل مواجهة العبيديّين محضراً يتضمّن الطعن في أنسابهم، ويكشف حقيقة مذهبهم، وأنّهم زنادقة كفّار. وخلاصة المحضر: أنّ الفاطميّين ملوك مصر، منسوبون إلى ديصان الخرّمي، فليسوا من أهل البيت، وأنهم كفار ملحدون زنادقة، وللإسلام جاحدون، قد عطلوا الحدود، وأباحوا الفروج، وسفكوا الدماء، وسبّوا الأنبياء، ولعنوا السلف». غير أنّ الأهمّ هو أنّ الشيخ آل عبد اللّطيف سعى إلى إثبات كون هؤلاء ليسوا مسلمين بإجماع الأمّة، فـ«قد كُتِب هذا المحضر، وأقرّه جمع من الأشراف والقضاة والفقهاء والعدول»، لذلك فإنّه وإن كان يبدي استعداداً للتعاون مع سائر أهل القبلة «فما أكثر القضايا التي هي محلّ اجتماع واتّفاق بين أهل الإسلام، ومن ذلك: مواجهة الطغيان الأمريكي، ومقاومة التغريب والتفلّت الأخلاقي، ومدافعة العلمانية المتمرّدة، وكذا مدافعة التنصير، والاحتساب على المنظمات والمؤتمرات الدولية في مواقفها العدائية للإسلام، ومناصرة المجاهدين في فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان»، فإنّه سرعان ما يتدارك بأن «المنتسبين إلى أهل القبلة ليسوا سواءً؛ فهم متفاوتون في هذا الباب، فمنهم: من لا يرجى نفعه ولا يؤمن أذاه؛ كالرافضة ـ مثلاً ـ الذين فارقوا أهل الإسلام سواء من جهة التلقي أو الاعتقاد، وقد كانوا مع التتار والصليبيين ضد المسلمين، ولا يزالون مع المستعمر ـ في هذا الزمان ـ ضد أهل الإسلام» لذلك

(٧٩) آل عبد اللطيف، «التعاون مع أهل القبلة: «الشروط والمحاذير».

يستثنيهم من التعاون فـ«لا سبيل إلى التعاون مع قوم أُشربوا عبادة الأئمة وحبّ «التقيّة» وبُغْض الصحابة (ﷺ)»[٨٠].

بهذا الموقف، يكاد فكر الصّحوة يحصر التعاون في دائرة «أهل السُّنَّة». فبعد أن تمّ استثناء الشيعة الروافض، يتمّ الاحتراز بناء على «استقراء وقائع التاريخ الماضي والحاضر، والاستفادة من التجارب الناجحة والمتعثّرة» من الخوارج الذين لم يشفع لهم أنّهم «أصدق الناس وأوفاهم بالعهد»[٨١] من اتّهامهم بالغدر بأهل السُّنَّة في محاربتهم للعبيديّين.

إنّ موقف الصّحوة هذا من مسألة الولاء والبراء يكتسي الكثير من المغالاة الناتجة عن التعميم حيناً وعدم قراءة الواقع المعاصر أحياناً، فموقفهم الذي يكفّرون فيه الشيعة، ويحترزون فيه من الخوارج ينبني على مواقف جزئية تاريخية أو مذهبية، دون مراعاة الخصوصيّات التاريخية والإيديولوجيّة التي ساهمت في نحتها.

إن اعتماد أسباب نزول آيات الولاء البراء وفترة نزولها (مكّيّة/مدنيّة) فيه الكثير من التهافت، فالآية **﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُم وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِنْ دِيَارِكُم وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُم وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾** [الممتحنة: ٨ ـ ٩] نزلت بالمدينة؛ أي: إنّنا لا يمكن أن نفهمها بمنطق موازين القوى. وقد ذهب عدّة مفسّرين إلى تجويز التعامل مع الكفّار، من ذلك إشارة الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية إلى أنّ «هذه الجملة قد أخرجت من حكم النهي القوم الذين لم يقاتلوا في الدين ولم يخرجوا المسلمين من ديارهم. واتّصال هذه الآية بالآيات التي قبلها يجعل الاعتبارين سواء، فدخل في حكم هذه الآية أصناف وهم حلفاء النبي (ﷺ)، مثل: خزاعة وبني الحارث بن كعب بن عبد مناة بن كنانة ومزينة؛ كان هؤلاء كلّهم مظاهرين النبي (ﷺ)، ويحبّون ظهوره على قريش، ومثل النساء والصبيان من المشركين، وقد جاءت قتيلة (بالتصغير ويقال لها: قتلة، مكبرا) بنت

---

(٨٠) المصدر نفسه.

(٨١) العبارة لعبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف. انظر: المصدر نفسه.

عبد العزّى من بني عامر بن لؤي من قريش وهي أمّ أسماء بنت أبي بكر الصديق إلى المدينة زائرة ابنتها، وقتيلة يومئذ مشركة في المدّة التي كانت فيها المهادنة بين رسول الله (ﷺ) وبين كفّار قريش بعد صلح الحديبيّة وهي المدّة التي نزلت فيها هذه السورة، فسألت أسماء رسول الله (ﷺ): أتصل أمّها؟ قال: «**نعم، صِلِي أمّك**». وقد قيل: إنّ هذه الآية نزلت في شأنها»[٨٢]. ويدعّم هذا الرأي رفض العديد من المفسّرين اعتبار هذه الآية منسوخة بآية السّيف فـ«عن ابن وهب قال سألت ابن زيد عن قوله تعالى: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ**﴾ الآية، قال: نسخها القتال، قال الطبري: لا معنى لقول من قال: ذلك منسوخ؛ لأن برّ المؤمن بمن بينه وبينه قرابة من أهل الحرب أو بمن لا قرابة بينه وبينه غير محرم إذا لم يكن في ذلك دلالة على عورة لأهل الإسلام اهـ». وهو ما دفع الشيخ ابن عاشور إلى الإقرار بأنّه «يؤخذ من هذه الآية جواز معاملة أهل الذمّة بالإحسان وجواز الاحتفاء بأعيانهم»[٨٣].

سابعاً: الاحتساب

من المبادئ الأساسيّة التي تجمع عليها الصحوة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي تجسّد في الواقع في آليّة الاحتساب. والاحتساب مصدر من «احتسب»، وجاء في **المعجم الوسيط** «احتسب بكذا: اكتفى به. وعلى فلان الأمرَ: أنكره»[٨٤].

وجاء في **لسان العرب** لابن منظور: «والاحتِسابُ في الأَعمال الصالحاتِ وعند المكْرُوهاتِ هو البِدارُ إِلى طَلَبِ الأَجْرِ وتَحْصِيله بالتسليم والصبر، أَو باستعمال أَنواعِ البِرِّ والقِيامِ بها على الوَجْهِ المَرْسُوم فيها طَلَباً للثواب المَرْجُوِّ منها»[٨٥].

ويعرّف حاجي خليفة الاحتساب في **كشف الظنون** بأنّه «علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم اللاتي لا يتم التمدن بدونها،

---

(٨٢) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون، ١٩٩٧م)، ج ٨، ص١٥٢.

(٨٣) المصدر نفسه، ص١٥٣.

(٨٤) **المعجم الوسيط**، مادّة [ح.س.ب.].

(٨٥) ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة [ح.س.ب.].

من حيث إجراؤها على القانون العدل بحيث يتمّ التراضي بين المتعاملين، وعن سياسة العباد بنهي المنكر وأمر المعروف، بحيث لا يؤدي إلى مشاجرات وتفاخر بين العباد بحسب ما رآه الخليفة من الزجر والمنع».

ويستشهد شيوخ الصّحوة على وجوب الاحتساب بسيرة ابن تيمية الحافلة بالاحتساب، «فالاحتساب العملي ظاهر في تقريراته وتطبيقاته». ويذكّر عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف بأنّ ابن تيميّة «دار وأصحابه على الخمّارات والحانات، فكسروا آنية الخمور، وعزّروا جماعة من أهل الحانات، ففرح الناس بذلك»[٨٦].

وواضح من خلال الشواهد المستدلّ بها أن لا حدود للاحتساب. فللمحتسب مطلق التصرّف بما في ذلك القتل. وقد أورد آل عبد اللطيف ما حكاه ابن تيميّة من ذِكْرِهِ «الشخص الذي قتلناه سنة خمس عشرة [بعد المائة السّابعة]، وكان له قرين يأتيه ويكاشفه، وكان قد انقاد له طائفة من المنسوبين إلى أهل الإسلام والرئاسة فيكاشفهم حتى كشف الله أمره»[٨٧].

ويرى شيوخ الصحوة وجوب تفعيل آليّات الحسبة، ولذلك يذكّر عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف بتشدّد ابن تيميّة على المتقاعسين عن الاحتساب خوف الفتنة والفوضى حين قال: «وأقوام ينكلون عن الأمر والنهي عن المنكر الذي يكون به الدين، وتكون كلمة الله هي العليا لئلا يفتنوا، وهم قد سقطوا في الفتنة، وهذه حال كثير من المتدينين يتركون ما يجب عليهم من أمر ونهي وجهاد يكون به الدين كله لله لئلا يفتنوا بجنس الشهوات وهم قد وقعوا في الفتنة التي هي أعظم ممّا زعموا أنهم فرّوا منها»[٨٨].

ويعتبر آل عبد اللّطيف أنّ ترك الاحتساب مظهر فجور إذ «ذكر في موضع آخر أن المرجئة وأهل الفجور قد يرون ترك الأمر بالمعروف والنهي ظنّاً أن ذلك من باب ترك الفتنة، حتى أن بعضهم أسقط شعيرة الأمر

---

(٨٦) عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، «احتساب ابن تيمية على المتديِّنة!،» مجلة **البيان** الإلكترونية، (٢٢ آب/ أغسطس ٢٠١١م)، <http://albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=1353>.

(٨٧) المصدر نفسه.

(٨٨) المصدر نفسه.

بالمعروف والنهي عن المنكر». بل إنه يرى أنّ «التّرك والإنكار والتقصير في لزوم السنن وفعل المعروف مخالف للشّرع، كما أنّه مصادم لطبيعة النّفس البشريّة التي جُبلت على العمل، فأصدق ما يسمَّى به الإنسان أنّه حارث لا يفارق العمل والسّعي والاكتساب»[89].

ويلحّ الهبدان على ضرورة تفعيل العملية الاحتسابيّة، «فهو سفينة النجاة إلى برّ الأمان ولذا كان لزاماً على الأمة أن تجتهد في إحياء هذه الشعيرة قدر الوسع والطاقة لئلا ينتشر البلاء وتعم الفحشاء»، لذلك يقدّم سلسلة من الوسائل الناجعة لإحيائها، ومن أبرزها: «أن يخصص الخطيب خطبة شهرية عن موضوع الاحتساب وأهميته للمجتمع، وينوع الخطيب في الحديث عن الموضوع فمرة يتحدث عن فضله، ومرة يتكلم عن أضرار تركه، وأخرى يتحدث عن شخصية بارزة في الاحتساب، وهكذا حتى يؤصل هذا الموضوع في نفوس الناس» وأن ينزل العلماء وطلاب العلم للأسواق «ولو في الشهر مرة ليتعلم الشباب منهم كيفية الاحتساب في الأسواق والأماكن السياحية... وأن يتخصص مجموعات من الشباب وطلاب العلم لهذه القضية لعل الله أن ينفع بهم ويجددون ما اندرس من شعائر الإسلام... وأن يربي الإنسان أولاده على الاحتساب ويعلمهم آدابه ليتدربوا على ذلك... وأن يوصي الإنسان زوجه وأهله بالاحتساب في القطاع النسائي ويحثهم على ذلك ويشجعهم عليه ويصبرهم على الأذى الذي يأتيهم من جرائه»[90].

إنّ تفعيل الاحتساب بهذا الشكل الذي يوسّع قائمة المحتسبين ويعطي كلّ شخص الحق في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» يجعل من المحال مراقبة المحتسبين وكبح تجاوزاتهم، وهي ظاهرة سبق لحاجي خليفة صاحب «كشف الظنون» أن أشار إلى خطرها وإلى أنّ الاحتساب ليس لكلّ من أراد، وإلا أصبح كل منا يحتسب ضد الآخر بحسب فكره ورأيه ومذهبه ولعمّت الفوضى ولارتكب منكراً أعظم من المنكر المحتسب فيه[91].

---

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) محمد بن عبد الله الهبدان، «كيف نُفعّل الاحتساب؟،»
<http://islaamlight.com/alhabdan/index.php?option=content&task=view&id=2125&Itemid=0>.

(٩١) <http://menber-alionline.info/forum.php?action=vfc&id=11300>.

ويبدو أنّ آل عبد اللطيف قد أدرك خطورة وضع ما تحمله آلية «الاحتساب» من سلطة في أيدي أناس دون ضوابط تمنع تجاوزاتهم إلّا ما قد يحملونه في أنفسهم من تقوى ورقابة ذاتية، بل إنّ هذه التقوى نفسها قد تدفعهم إلى المغالاة والزيادة على ما أمر الله به. ومثلما يوجد احتمال التقصير في الاحتساب يوجد احتمال الإفراط فيه، لذلك يستشهد على عادته بابن تيمية، مذكّراً أنّه بقدر ما حذّر من التقصير في باب الاحتساب، «غلّظ على من أفرط وبغى في الأمر والنهي. . . فقال: «وأنت إذا تأملت ما يقع من الاختلاف بين هذه الأمة علمائها وعبّادها وأمرائها وجدت أكثره من هذا الضّرب الذي هو البغي بتأويل أو بغير تأويل، كما بغت الرافضة على المتسنّنة مرّات متعدّدة، وكما قد يبغي بعض المتسنّنة إمّا على بعضهم، وإمّا على نوع من المبتدعة بزيادة على ما أمر الله به»»[٩٢].

إنّ مخاطر الانفلات في صفوف المحتسبين ليست مخاطر افتراضية، أفلم يهاجم بعض المحتسبين معرض الكتاب بالرياض ويصطدموا بالشرطة؟ أليس في توسيع دائرة الاحتساب ليشمل كل مواطن راغب في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، إحداثاً لمؤسسات موازية لمؤسسة الدولة؟ وما الذي يضمن ألّا يتحوّل بعض هؤلاء إلى «مجرد أدوات يستخدمها البعض ممن يتولون شحنهم وتحريضهم وتهييجهم ضد المناسبات، والمحرضون ينعمون بالراحة في بيوتهم ويبثون رسائلهم من فوق مقاعدهم الوثيرة خلف شاشات أجهزتهم الحاسوبية، وبمجرد أن يكتبوا مقالاتهم أو تغريداتهم في التويتر يتلقاها هؤلاء القلة المغيبة دون وعي لينفذوا رغبات المحرضين دون حساب لوقوعهم في الفخ»[٩٣].

لا شكّ أن الاحتساب كان في القرون الأولى للدولة الإسلامية أداة ناجعة تسدّ ثغرة عجزها عن إخضاع كل تفاصيل المجتمع للمراقبة، ولكن مع بنية الدّولة الحديثة التي تقوم على مركزية السلطة وعلى تفعيل مؤسّسات الدولة، فإن مثل هذه الآلية يمكن أن تهدّد الدولة في وجودها لأنها تنشئ سلطة موازية لسلطتها، وتفقدها تبعاً لذلك هيبتها.

---

(٩٢) آل عبد اللطيف، «احتساب ابن تيمية على المتديّنة»!.

(٩٣) عبد الرحمن الشلاش، «في معرض الكتاب. . الأمن ضد الفوضى،» **الجزيرة**، ١٧/ ٣/ ٢٠١٢م، <http://www.al-jazirah.com/2012/20120317/ar3.htm>.

إنّ الاحتساب الذي يسعى جماعة الصحوة إلى الحفاظ على دوره وعلى مجالاته والقائمين به يثير إشكالاً عمليّاً هاماً، فالناظر في خصوصيات الاحتساب يلفته أمران:

ـ **أوّلهما**: أنّه ليس لمجالاته حدود. فـ«احتساب ابن تيمية قد استوعب مجالات الاحتساب وجميع فئات الناس؛ فمن الاحتساب السياسي، إلى الاحتساب في العبادات والأحوال، إلى الاحتساب الأخلاقي والاجتماعي، إلى الاحتساب الاقتصادي. كما أنّه احتسب على الحكام والعلماء والعباد والعامّة، وعلى أهل الكتاب وأهل الابتداع، بالمقال والفعال...»[(٩٤)].

ـ **وثانيهما**: أنّه من مشمولات كلّ المسلمين. فالهبدان يدعو «الأمّة أن تجتهد في إحياء هذه الشعيرة قدر الوسع والطاقة لئلا ينتشر البلاء وتعم الفحشاء»[(٩٥)].

وبالرغم من أنّ هاتين الخصيصتين قد لازمتا الاحتساب تاريخيّاً، فإنّ قراءة الواقع اليوم تشي بقابليّتهما لتحويل الاحتساب إلى نقيض ما أقيم له. فتوسيع مجالها يفتح أبواب التدخّل في الحرّيات الفرديّة من جهة، ويهدّد بفرض رؤية واحدة واجتهاد واحد هما رؤية المحتسب واجتهاده في قضايا خلافيّة لا إجماع فيها بين علماء المسلمين.

ولعلّ بعض شيوخ الصّحوة يشعر بالحرج من مثل هذه التجاوزات، فرغم دعوة الهبدان «أن يربّي الإنسان أولاده على الاحتساب ويعلمهم آدابه ليتدربوا على ذلك... وأن يوصي الإنسان زوجه وأهله بالاحتساب في القطاع النسائي ويحثهم على ذلك ويشجعهم عليه ويصبرهم على الأذى الذي يأتيهم من جرائه»[(٩٦)]، يرى الشيخ عبد اللطيف بن عبد العزيز آل الشيخ الرئيس العام لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «أن الاحتساب يجب أن يُرَشَّدَ في الفترة التي نمر بها» ويعتبر «أنّ من يقوم بالاحتساب مجتهدون ولكن اجتهادهم ليس بالوقت المناسب... وأن المحتسبين طيبون بطبيعتهم، ومخلصون ولكن قد تخذلهم وسائلهم التي يستخدمونها»[(٩٧)].

---

(٩٤) آل عبد اللطيف، المصدر نفسه.

(٩٥) الهبدان، «كيف نُفعّل الاحتساب؟».

(٩٦) المصدر نفسه.

(٩٧) الشلاش، «في معرض الكتاب.. الأمن ضد الفوضى».

ومن الجليّ أنّ في هذا إقراراً من شيوخ الصّحوة أنفسهم بوجود تجاوزات (رغم كونهم يعتبرونها خاطئة في توقيتها لا في طبيعتها)، وبوجود نزوع من البعض لفرض اجتهاداتهم الخاصّة على الآخرين بالقوّة على غرار ما تمّ في بعض ندوات معرض الكتاب الذي انتصب بمدينة الرّياض خلال شهر آذار/مارس ٢٠١٢م من سعي بعض المحتسبين المتطوّعين «اختراق حواجز الأمن الصلبة للوصول إلى مقرات الفعاليات قريباً من دور النشر، أو الدخول إلى قاعة المؤتمرات لإيقاف بعض الندوات بحجة مشاركة المرأة مباشرة من منصة التقديم، رغم أن المشاركات محتشمات وتركيزهن منصب على الندوة»[٩٨].

ورغم هذا الموقف من الشيخ البراك فإنّ إبراهيم السكران يعنف على قرار الديوان الملكي بمنع أي عالم أو داعية من الفتيا أو الاحتساب إلا بترخيص من الديوان معتبراً القرار حلقة في سلسلة دعم المشروع التغريبي بشلّ معارضيه، قائلاً: «قبل أيام معدودة صدر قرار الديوان بمنع أي عالم أو داعية من الفتيا أو الاحتساب إلا بترخيص من الديوان. قرأ البعض هذا القرار معزولاً عن سياقه السياسي، وكأنه قنديلٌ معلقٌ في الهواء، وهذا غلط تام، فالقرار ليس شيئاً غريباً أو حدثاً غير مفهوم، بل هو مجرد حلقة في سلسلة شلّ العلماء والدعاة المعارضين للمشروع التغريبي»، وهو يعتبر القرار إسكاتاً للعلماء والمحتسبين عن الصدع بالحق في المشروعات التغريبية وعن إنكار المنكر، ويرى أنّ «عامة المسلمين عليهم واجب النهي عن المنكر باللسان والقلب والمخاطبة والمناصحة ونحوها بلا ولاية»[٩٩].

إنّ الاحتساب بهذا الشّكل المفتوح ينشئ مراكز قوى غير رسميّة، يمكن توظيفها من قبل بعض الجهات أو الأحزاب، ويضفي شرعيّة على مؤسسات غير رسميّة ويفتت مركزيّة السلطة والدولة، إنّ الدولة الحديثة هي دولة المؤسّسات وهي تستمدّ قوّتها وضمان استمرارها من خصوصيتها تلك. هذا من ناحية السياسة الداخلية أما من ناحية السياسة الدولية، فإنّ في تولية مهامّ

(٩٨) المصدر نفسه.

(٩٩) إبراهيم السكران، «تطورات المشروع التغريبي في السعوديّة،» <https://groups.google.com/forum/#!msg/mhr7733/Tt1OnwB6XPA/E0eSXKFz25wJ>.

المؤسسات الرسمية للدولة إلى أناس لا ضابط لهم ولا رقيب إلا ضمائرهم تشويهاً لصورة الدولة والمجتمع في المجتمع الدولي، فضلاً عن أنّه من الناحية الدينية العقائدية يفرض رؤية خاصّة واجتهاداً وحيداً في مسائل لا إجماع فيها بين علماء المسلمين، بل إننا نجد في بعضها آراء تناقض الموقف الذي يسعى المحتسب إلى فرضه بالقوة، ورغم أهمّية الوازع الذاتي للمحتسب، فإنّه لا يمكن البتّة التعويل عليه مهما علا كعب صاحبه في الدعوة. ولا أدلّ على ذلك من كشف الشيخ عادل الكلباني «أنه فوجئ عند حضوره عدداً من المناشط خارج المملكة بوجود شخصيّة دعويّة في حفل غنائي، وأنّه يصفق بيديه من تحت البشت، ويتمايل مع أغاني الموسيقى، والبعض الآخر يصفق علانية دون الخوف من الله ولا الحرج من الناس، وقال: «عندما قلت له يا شيخ لو حدث ذلك بالرياض هل كنت ستصفق بيديك تحت البشت أو ستنتفض على الحاضرين؟ فقال: كنت سأطلب من رجال الهيئة القبض عليهم جميعاً»»(١٠٠).

(١٠٠) <http://www.dreamscity.net/vb/t64581.html>.

الفصل الخامس

حصيلة القراءة: نحو خطاب إسلامي جامع

أولاً: تثمين الفكر الديني الصحوي

لا تنافي مقتضيات الصّرامة والدقّة في البحث العلمي الأخذ بالإنصاف، ونسبة الفضل إلى أهله متى قامت على ذلك الأدلّة القاطعة. وإذا تعلّقت همّة الباحث بطلب الحقيقة خالصة، فإنّه لن يرى النقد رديفاً للتّسفيه والطّعن، بل يتّخذه مجالاً لإنصاف موضوع بحثه وإنصاف الحقّ منه. ويبدو لنا أنّ الاهتداء بمثل هذه الموجّهات في مقاربة خطاب الصّحوة ستقودنا حتماً إلى محاولة تبيان ما كان جديراً بالتّثمين والتّنويه في هذا الخطاب.

وإذا وضع الباحث جانباً ما جاء عند بعض أعلام تيّار الصّحوة من ميل ظاهر إلى ادّعاء التفوّق والفضل[1]، وتحرّى المنجزات الحقيقيّة لهذا التيّار، فالأغلب على الظنّ أنّه سيتوقّف عند أربعة محاور أساسيّة تبرز من خلالها بعض العناصر المضيئة في مسيرة هذا التيّار. ويمكن تبويب هذه المحاور الأربعة وفق ما يلي:

ـ **أوّلاً**: المشاركة الفعليّة في الشّأن العامّ، ويندرج ضمنه ما سمّاه الصحويّون بـ«الاحتساب» وإن كان فهمهم لمعنى الاحتساب وتطبيقهم له محلّ مؤاخذات كثيرة.

ـ **ثانياً**: المساهمة في دفع حركة الإحياء الدّيني، أو ما اصطلحوا على نعته بـ«الصّحوة الإسلاميّة».

(١) انظر على سبيل المثال: إبراهيم السكران، «ما هي منجزات الصّحوة؟»، «
< https://groups.google.com/forum/#!msg/azizkasem/ib6xPaZoBjM/Zg6nFYi8mGwJ >.

ـ **ثالثاً**: تكريس خطّ الممانعة الاجتماعيّة، بما في ذلك مواجهة مخاطر التّغريب وتلبيس أهل الزيغ والضلال.

ـ **رابعاً**: النجاح التعبوي والتنظيمي، وما صاحبه من اقتدار على توظيف وسائل الإعلام في الخطاب الوعظي والدّعوي.

١ ـ المشاركة في الشأن العامّ

قضت السّنن الجاري العمل بها في المملكة العربيّة السّعوديّة منذ نشأتها بأنّ تعود إدارة الشّأن العامّ في البلاد في السّياسة والاقتصاد والاجتماع إلى المشتغلين في الحقل السياسي دون غيرهم. وفي المقابل يتمتّع رجال المؤسّسة الدينيّة بصلاحيّات مطلقة في تصريف الشأن الدّيني. ولكنّ ظهور تيّار الصّحوة وتحوّله إلى فاعل أساسي في الحقل الدّيني غيّرا من ملامح الصورة المألوفة عن الهيئات الدينيّة.

ولا شكّ أنّ الميسم الأساسي الذي ميّز تيّار الصّحوة كان يتمثّل في الانخراط الواسع لأعلام هذا التيّار في المشاركة الميدانيّة في تسيير جوانب متعدّدة من الحياة العامّة تحت غطاء العمل الدّعوي. والملفت أنّ الخطاب الصّحوي قد نجح في تأصيل هذه المشاركة حين أدرجها ضمن مبدإ ديني عامّ هو «الاحتساب». وبهذا كسرت الصّحوة احتكار المؤسّسة الرّسميّة الدّينيّة والسياسيّة للعمل الاحتسابي، وصار واجباً موكولاً لكلّ من آنس في نفسه القدرة على الوفاء بالتزاماته.

وفي هذا المجال أقام تيّار الصّحوة الدّليل على ما يمكن أن تقدّمه الهيئات الأهليّة ذات المرجعيّة الدّينيّة من خدمات عامّة، سواء في الوعظ والتّوجيه ونشر الوعي الدّيني والاجتماعي، أو في مجال جمع المساعدات الماليّة والعينيّة وتوزيعها على المحتاجين من أبناء المسلمين حيثما كانوا. وقد بلغ هذا الاحتساب ذروته ـ عند الصّحوة ـ بالمساهمة الفعّالة التي بذلوها في دعم حركة الجهاد في أفغانستان بالمال والرّجال. ومن الأكيد أنّ تيّار الصّحوة قد نال ببعض هذه الأعمال صيتاً حسناً داخل المملكة وخارجها. غير أنّ تطبيق مبدأ الاحتساب على الداخل السعودي بشكل لا يحترم الحرّيّات الأساسيّة للأفراد والعائلات، وفهم أنصار الصحوة لهذا المبدأ بطرق مختلفة وأحياناً متضاربة حوّلاه في كثير من الحالات إلى مصدر إزعاج وفتنة اجتماعيّين.

وقد بلغ تمسّك تيّار الصّحوة بالمشاركة في الشّأن العامّ حدّ الاشتغال بالقضايا السياسيّة، في خروج صريح عن القواعد المألوفة في المملكة. ولئن أخذت هذه المشاركة أحياناً طابع الاحتجاج والاعتراض الصّريح على توجّهات المؤسّسات الرّسميّة، فإنّ أفقها لم يخرج في الغالب عن نهج المناصحة الهادفة إلى الإصلاح. والحقيقة أنّه بصرف النّظر عن قيمة المشاركة التي ساهم بها تيّار الصّحوة في تنشيط المجال العام، فالثّابت أنّ إقدامه على الانخراط في هذا الميدان يعدّ بحدّ ذاته أمراً مهمّاً على اعتبار أنّ الممارسة الميدانيّة هي المحكّ الصّحيح الذي تُختبر فيه القيمة العمليّة للكثير من الأفكار والنّظريّات. وإلى جانب ذلك فإنّ التّصدّي للفتوى ولنشر التّوعية والتّوجيه الذي يضطلع به علماء الدّين يستوجب إحاطة حقيقيّة بمفردات الواقع القائم. وهذا ما حاول علماء الصّحوة الاشتغال به من خلال عنايتهم بـ«فقه الواقع». وقد رأوا في تناولهم لهذا المبحث أحد أوجه واقعيّة الدّين الإسلامي وقدرته على خدمة الإنسان في كلّ العصور.

٢ ـ إحياء الدين

يرفض أعلام تيّار الصّحوة الانتساب إلى أيّ مشروع ديني أو فكري أو سياسي حديث ويؤكّدون في المقابل أنّهم لا يسلكون غير سبيل منهج السّلف والالتزام به في الفكر والممارسة. ومنهج السّلف عندهم قائم على العمل بالكتاب والسُّنَّة. والحقيقة أنّ هذا القول قد سُبقوا إليه في العصر الحديث من جانب حركة الإحياء الدّيني بزعامة الإمام محمّد عبده. ولئن اختصّ تيّار الصّحوة بمميّزات مذهبيّة وعقديّة خاصّة، فإنّه لا يمكن إخراجه في نهاية المطاف من دائرة التيّارات الإسلاميّة المعاصرة السّاعية إلى استعادة الدّور المركزي للدّين في حياة الفرد والجماعة.

ولا يمكن لأحد أن ينكر ما كان لأعلام تيّار الصّحوة من إسهام واسع في إثراء السّاحة الفكريّة الإسلاميّة بإنتاج غزير ومتنوّع (خطب، حوارات على الهواء، مقالات، كتب، أبحاث أكاديميّة..). وبصرف النّظر عن قيمة هذا الإنتاج وما يوجّه إليه من نقد حادّ غالباً، فليس بوسع أحد أن يشكّك في أثره العميق في المجتمع السّعودي. وما اتّساع حركة «أسلمة المجتمع» إلّا نتيجة مباشرة لتلك الجهود الحثيثة في الإنتاج الفكري لأعلام الصّحوة.

ورغم ما في موجة الأسلمة من تعلّق بالمظاهر والأشكال ومن استبطان لا مبرّر له لفكرة انحراف المجتمع السعودي عن جادّة الإسلام، فإنّها قد نجحت في إعادة الاعتبار إلى المقوّم الدّيني لدى المسلم المعاصر. بل إنّ المشروع الأساسي للصّحوة كان يتمثّل في تقديم الإسلام بصفته النّموذج الأوفى لنمط العيش السّليم الموافق لأحكام الإسلام في العصر الحديث.

وفي سبيل ذلك توسّع أعلام الصّحوة في عرض تصوّراتهم الخاصّة بأمّهات المسائل المعاصرة؛ كنظام الحكم السّياسي، ومناهج التّربية والتّعليم، واختلاط النّساء بالرّجال، وضوابط التّعامل مع أتباع المذاهب والدّيانات المخالفة، وغير ذلك. وقد وضع أعلام الصّحوة هذا النّموذج لنمط العيش الحديث ضمن إطار نظري شامل، زعموا أنّه يستلهم عقيدة الإسلام على نحو ما فهمه منها السّلف الصّالح. وهذا ما دفعهم إلى بذل الوسع في مقاومة ظواهر سلوكيّة وفكريّة وعقائديّة عدّوها من الضّلالات التي أفسدت عقيدة المسلمين المعاصرين وشوّهت تفكيرهم وسلوكهم.

وكانت خلاصة جهد أعلام الصحوة في دفع الشّبهات والردّ على أهل الزّيغ هي صياغة ما أسموه «منهج أهل السّلف». ومثل هذه المقاربة التي ضمّت مبادئهم الكبرى لا تخرج عن سيل «الاجتهادات» الكثيرة التي صدرت عن جلّ الحركات الإسلاميّة المعاصرة، تلك الحركات التي ما فتئت ترفع شعار إحياء الفكر الإسلامي من أجل تأهيله لمواكبة مستجدّات العصر الحديث.

٣ ـ الممانعة الاجتماعيّة

من المعلوم أنّ موجات التّحديث التي غمرت الكثير من وجوه الحياة الماديّة في البلدان العربيّة والإسلاميّة قد صاحبها تسرّب لبعض القيم والأفكار الغريبة عن البيئة الإسلاميّة، تتعارض في العمق مع العادات والأعراف الدّينيّة والاجتماعيّة. وقد نشأت عن ذلك العديد من التّشوّهات في البنى الذهنيّة والماديّة التي كانت لها آثارها السلبيّة على نسيج المجتمع برمّته. ويبدو أنّه ممّا يحسب لتيّار الصّحوة أنّه نهض بكلّ قوّة للمشاركة في مواجهة خطر التّغريب ومحاولات مسخ الهوية وتشويه القيم الجماعيّة المتوارثة. وضمن هذا المسعى الهادف إلى دعم حركة الممانعة

الاجتماعيّة[٢]، نشط التيّار الصّحوي في الردّ على من يصفهم بدعاة التّغريب والمنادين بالإعراض عن مقوّمات الأصالة والوفاء للقيم الدّينيّة.

وفي هذا المعنى لم يدّخر أعلام الصّحوة جهداً في التّنبيه على ما يبيّته أعداء الإسلام من نوايا ومشاريع تهدف إلى سلخ الأمّة عن دينها وقيمها كمقدّمة للاستيلاء عليها والاستحواذ على مقدّراتها الماديّة والبشريّة. وبالرغم ممّا شاب هذا التّشخيص من مبالغات كثيرة تبلغ حدّ الإفراط فلا شكّ أنّ له فائدة تكمن في إعادة الاعتبار لمبدإ التّمسّك بالهوية الحضاريّة والدّينيّة بما هي صمام الأمان لكلّ المجتمعات، وخاصّة منها تلك التي تعاني من الغلب الحضاري وتتعرّض لتحوّلات بنيويّة عميقة.

والحقيقة أنّ التخلّص من حالة الاستلاب الحضاري التي سعى إلى تأمينها خطاب تيّار الصّحوة، لا يؤتي ثماره الفعليّة ما لم يترافق مع مباشرة جهد مماثل في الممانعة الداخليّة؛ أي: تحصين المجتمع من الدّاخل. ومثل هذا الهدف كان ضمن جدول أعمال تيّار الصّحوة، فقد اهتمّ أعلامه بالكشف عن مواطن الوهن الدّاخلي، على غرار انتشار الأفكار والمذاهب الضّالة، وشيوع العمل بعادات وأنماط سلوكيّة تكرّس بعد الأمّة عن عقيدتها الصّحيحة وعن هويتها الأصيلة.

وإذا أخرجنا ما جاء في الخطاب الصّحوي بخصوص نقد أفكار المذاهب المخالفة من دائرة السّجالات المذهبيّة الهادفة إلى تحقيق مكاسب فئويّة ضيّقة، فإنّ من العلامات الصحّية داخل مجتمع معيّن هو كثرة ما ينشأ داخله من مجادلات ونقاشات جدّية تسهم غالباً في إثراء الحياة الفكريّة والسياسيّة بما يؤهّلها لصدّ حملات الغزو الحضاري الخارجي. وهكذا نكتشف أنّ ما يوسم غالباً بالحدّة والتّوتّر في خطاب الصّحوة لا يعود بالضّرورة إلى ضرب من العدوانيّة تجاه الآخر، وإنّما هو في جانب منه تعبير عن انفعال أصحاب هذا الخطاب بالقضايا المركزيّة التي كانت تشغل محيطهم.

---

(٢) جاء في تعريف الممانعة الاجتماعيّة ما يلي: «اقتصار المجتمع على دينه وبيئته وتاريخه ومقدّرات أرضه ولغته في إنتاج آدابه وأخلاقه ورؤاه وعبادته وعاداته وأعرافه»، انظر: محمد إبراهيم السعيدي، **الممانعة الاجتماعيّة: تأصيل فكري للمفهوم والوسائل** (الرياض: دار الوعي للنشر، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م)، ص١٢.

٤ ـ التعبئة الاجتماعيّة والإعلاميّة الناجحة

لا شكّ أنّ الميزة الأساسيّة التي كان يفترق بها أعلام تيّار الصّحوة عن نظرائهم من علماء الدّين الآخرين، أنّ هؤلاء كانوا يصرفون كلّ جهدهم إلى تحرير مقالاتهم في العقيدة أو الفتوى على وجه يطابق ما هو مقرّر بشأنها في مظانّها المعروفة، دون أدنى اعتبار لمتقبّلي مقالاتهم. أمّا أعلام تيّار الصّحوة فقد سلكوا منهجاً مخالفاً، إذ توجّهوا إلى الناس لا بصفتهم علماء مفوّضين من لدن جهة رسميّة محدّدة، وإنّما خاطبوهم بصفتهم دعاة لا دافع لهم غير التزامهم الذاتي وإيمانهم بواجب الاحتساب. وقد حرصوا كلّ الحرص على تقديم دروسهم ومواعظهم مباشرة على الجمهور المستهدف حيثما كان: في المساجد أو المدارس أو الجامعات أو المخيّمات. وإلى جانب ذلك عوّل دعاة الصّحوة على استخدام خطاب قريب من مدارك الجمهور ومن اهتماماته الحيويّة، فاستطاعوا بذلك كسب ودّ قطاعات واسعة في زمن قياسي مقارنة بما يحقّقه عادة المشتغلون بميدان الدعوة.

والذي صنع تفوّق الصّحوة على غيرها في المجال الدّعوي أنّها لم تقصر نشاطها على تقديم الدّروس والمحاضرات وإلقاء الخطب في الجوامع فحسب، بل وسّعت من مجالات تواصلها مع جمهورها، وخاصّة مع فئة الشّباب منهم. وهكذا شهدت السّاحة السّعودية بروز أشكال جديدة من العمل الدّعوي الذي لم يكن يقتصر على الجوامع والحلقات الدّينيّة التّقليديّة وحدها، بل صار يتمّ في فضاءات جديدة؛ كالمخيّمات الصّيفيّة والمنتديات الشّبابيّة. ولا شكّ أنّ التّواصل على هذا النّحو قد نجح في تأمين درجات عالية من التّكوين والدّربة في المجالات المستهدفة. وقد كانت لكلّ هذا آثار إيجابيّة ملحوظة في عمل تيّار الصّحوة.

ولعلّ من علامات نجاح تيّار الصّحوة في عمله التّعبوي لفائدة الدّعوة التي كان يدعو إليها ما تجلّى بوضوح ملفت في حسن توظيفه لأدوات التّواصل الحديثة من أجل التّرويج لأفكاره ومبادئه، وهو ما وسّع كثيراً من دائرة انتشار مبادئه في أوساط المجتمع السّعودي وخارجه. وإذ ركّز التيّار الصّحوي على استخدام الشّريط السّمعي (الكاسيت)، محقّقا بفضله انتشاراً واسعاً لخطابه الدّعوي، فإنّه لم يغفل الاستعانة بالبيانات المكتوبة التي كانت توزّع بأعداد هائلة في شكل منشورات ذات طابع إعلامي أو تحريضي.

واستفاد أنصار هذا التيّار أيضاً من خدمات وسائل الاتصال المرئي (التلفزيون) رغم بعض التّردّد الذي وسم موقفهم منه في البداية. وليس بوسع أحد أن ينكر ذلك النّجاح الباهر الذي حقّقه هذا التيّار اليوم في توظيف خدمة الإنترنت كأحسن ما يكون. وهذا ما تشهد به سهولة الاطّلاع على أغلب مدوّناتهم عبر الشّبكة العنكبوتيّة.

وإذا علمنا أنّ أهمّ آليّات التّنافس الحضاري تدار اليوم بأدوات تكنولوجيا الاتّصال الحديث أدركنا أنّ تيّار الصّحوة يقدّم اليوم المثل الجيّد بهذا النّجاح المشهود في توظيف وسائل الاتّصال الحديثة لغيره من الحركات الفكريّة والسّياسيّة في السّاحة الإسلاميّة.

ثانياً: نقد الرؤية الحضاريّة في خطاب الصحوة

لئن مثّلت النزعة الصحوية الإسلامية تيّاراً فكرياً وحضارياً ومنهجاً في تصوّر الإسلام والكيفيّة التي يجب أن يكون عليها المسلم في اللحظة الحديثة، فإنّه لا يخرج عن كونه طرفاً من بين عديد الأطراف الفاعلة في الساحة العربيّة الإسلاميّة. وهو إذ يحضر مكوّناً من مكوّناتها وملمحاً من ملامح المشهد الحضاري العام، فإنّه لا ينفكّ عن دائرة التجاذب العامّة بين التيارات والنزعات المختلفة والمتباينة التي تتزاحم على تقديم مشروع إصلاحي تحاول من خلاله تدارك الخلل الواضح في واقع العالم العربي والإسلامي وفي مساره التاريخي. وإذا كان لهذا التيار ما لغيره من التيارات والاتجاهات السياسية والفكرية من مزايا الانشغال بالواقع الإسلامي ومن فضيلة المساهمة في محاولة تقديم بديل أو مشروع تقويمي ينهض بالمسلم والعربي بل وبالإنسان عامّة، فإنّ عليه من الهنات والنقائص ما يوجب التقرير ويدفع إلى الإشارة ولفت النظر.

ونحاول في هذا الحيّز الموجز من البحث أن نرصد عدداً من المظاهر والنقاط التي نقدّر أنّها من وجوه الخلل الأساسية في الخطاب الصحوي ومن المآخذ التي تستلزم والانتباه. ولعلّ أهم هذه النقاط هي: البعد الإطلاقي، المنحى الإقصائي، التعميم المعرفي، ضعف الوعي العملي البراغماتي.

١ ـ الطابع الإطلاقي

لا يخفى على الناظر في مجمل كتابات التيّار الصحوي غلبة المنزع الإطلاقي وطغيان المواقف الحدّية في أحكامهم وتصوّراتهم. فانطلاقاً ممّا يعتقده الصحوي من ثبات مبادئه وصحّة منطلقاته وتعاليها عن المراجعة أو النظر ينزع في الأغلب إلى الجزم بالرأي وإقراره إقراراً نهائياً. وهو إذ يستند في بناء مواقفه على المرجعية الدينية المتمثّلة في النصّ القرآني والسيرة النبوية وعمل السلف، فإنّه يقيم هذه المرجعية حجّة صارمة في إثبات مشروعيته وتقرير غلبتها التامّة على كلّ ما قد يواجهه من ضروب الاعتراض أو الاستئناف للأحكام والمواقف.

إنّ التفكير الصحوي بما هو تفكير تكراري قائم على استعادة التجربة الدينية القديمة في مستوى منطوقها وأعمالها وفي مستوى تصوّراتها للعالم والعلاقات بين البشر لا تنهض حجّيّته إلا انطلاقاً من الاعتقاد في استقرار النموذج وثباته فاعلاً أبدياً لا يقبل التغيير. وتبعاً لذلك كانت السمة الإطلاقية نتيجة طبيعية واستتباعاً منطقياً لهذا المشروع. إلا أنّنا وإن كنّا ندرك الدوافع المؤدّية إلى تلبّس الخطاب الصحوي بالصبغة الإطلاقية، فإنّ ذلك لا يحول دون لفت النظر إلى عدد من النتائج التي تعوق هذا الفكر عن التقدّم الإيجابي وعن القدرة على التواصل مع الفكر المخالف ومحاورة بقية الأطراف الحاضرة والفاعلة في الساحة الفكرية والثقافية.

فالمنحى الإطلاقي واعتقاد الصحّة المطلقة في الآراء حاجب طبيعي وعائق دون توفير مساحة فعلية للتفاعل الإيجابي مع الآخر سواء كان هذا الآخر كونياً إنسانياً أم كان شريكاً محلّياً أو قومياً أو دينياً. وهو من جهة أخرى مانع أساسي من موانع تطوير الفكر والخروج به من بوتقة التقليد والتقوقع على الذات.

وإذا كان الاستناد إلى المرجع الديني من وجوه الاحتجاج التي لا يمكن إنكارها على المتحيّز اعتقادياً أو معرفياً، فإنّ الإيغال في الاتكاء على الآلية الاحتجاجية النصّية من شأنه أن يؤدّي إلى ثلاثة أوضاع قد تجانب مقصد النصّ الديني ذاته.

أوّل تلك الأوضاع التعطيل المطلق للتواصل بين أطراف الحوار ومنع

استرساله بدعوى أنّ الكلمة الفصل والنهائية والسلطة الوحيدة هي سلطة النصّ والحال أنّ التراث قد أثبت أنّ النصّ، في جانب كبير منه محلّ تأويل واجتهاد.

أمّا الوضع الثاني فهو ما قد ينتج عن هذا التقليد من استرسال مطلق لسلطان النصّ ومن اعتماد كليّ على قوته الاحتجاجية. وهو ما قد يجرّ المحاجج الصحوي إلى التعسّف على النصّ بغية استصدار الأحكام عبر التأويلات البعيدة وتصريف معاني الآيات والحديث في غير ما وجهت له في أصل نشأتها وحقيقة مقاصد نزولها. من قبيل تأويل آية **﴿فَلَا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تسليماً﴾** [النساء: ٦٥]. فالأصل أنّها نزلت في نازلة محدّدة وواقعة بعينها وهي الخصومة بين الزبير بن العوام والصحابي الأنصاري. وقد قضى الرسول لصالح الزبير. ممّا نتج عنه استياء الأنصاري. فنزلت الآية في هذا السياق من إرادة التوبيخ دون أن تدلّ ضرورة على ما تلبّست به عند المتأخرين من الدلالة على الحكم السياسي وأشكال التعامل التشريعي والتقنيني.

أمّا الوضع الثالث الذي ينتج عن التمسّك المطلق بسلطة النصّ المطلقة فهو انقطاع الحوار والتفاعل مع الآخر المختلف عقدياً ودينياً. فإذا كان من الممكن أن تلزم المحاور أو المجادل الإسلامي أو المسلم بحجّة النصّ لما يقع بين الطرفين من الاشتراك في المجال الاعتقادي ولما يقوم بينها من التوافق في البعد الإيماني، فإنّ المخاطَب المختلف دينياً غير ملزم بالاسترسال مع هذا المنطق. وهو ما يفترض خلق آليات وإمكانات مغايرة للتواصل تتأسّس على التوافق على قواعد منطقية وعقلية وحجاجية عامّة وكلّية لا على مسلك واحد ثابت هو المسلك النصّي.

٢ ـ المنحى الإقصائي

يرتبط التوجّه الإطلاقي بالمنحى الإقصائي ارتباطاً آليّاً؛ فانطلاقاً من قوة التمسّك بسلطة النصّ سلطة قطعية ونهائية ينتهي الصحوي إلى إقصاء كلّ الأطراف المضادة أو المخالفة أو حتّى الموالية أحياناً والواقعة في ذات الدائرة الانتمائية.

إنّ حجم الإقصاء الذي يتلبّس به الفكر الصحوي على غاية من الاتساع والامتداد، إذ يقع على دائرة ممتدّة من المذاهب والتيارات والاتجاهات

والسلوكات والأشخاص. وهو لا يشمل اللحظة المعاصرة فحسب بل يرجع إلى الوراء بعيداً إلى الفرق الإسلامية والمذاهب الفكرية والفلسفية التراثية. فينزع عنها دائرة الانتماء إلى الدين القويم ويتّهمها بالانحراف مستعيداً معارك فكرية وكلامية ومذهبية قديمة؛ كالاعتزال والتصوف والمذهب الفيضي والفلسفات على اختلاف مشاربها العقلية والمشّائية والباطنية وغيرها من النزعات والدعوات المخالفة.

وهو يصدر في خطّته الإقصائية من منطلق ديني أساساً فينحو إلى التكفير حينا والتبديع والتفسيق حيناً آخر وإلى الاتهام بالانحراف والتضليل حيناً ثالثاً. والحقيقة أنّ هذه المواقف من المناوئين أو المخالفين للتيار السلفي لا تمثّل مجرّد أحكام شرعية يعيد الصحوى استنباطها من المنظومة الدينية الفقهية بقدر ما تمثّل أقساماً تصنيفية عامّة للظواهر والأفكار والبشر. وتبعا لهذه التقسيمات التي يقيمها الفكر الصحوي معياراً تمييزياً تضيق دائرة القبول والانفتاح ليتحوّل العالم كلّه إلى صنفين من البشر والعمل صنف مؤمن ومستقيم وموافق للشرع والدين وصنف ثان لا محلّ لقبوله أو حتّى مسايرته. وإنّما تتأسّس العلاقة معه على المكافحة والمواجهة التي يمكن أن تبلغ حدّ القتال والإجبار على الخضوع.

وإذا كان تقرير المنحى الإقصائي والتلبّس بالرفض والنفي للآخر في الفكر الصحوي هو من البروز بمكان لا يحتاج معه إلى البرهنة والتدليل، فإنّ العوامل الدافعة إلى اتخاذ هذا الموقف الحدّي توجب البحث والتدقيق. فما الذي يدعو الصحوي إلى اتخاذ تلك المسافة الهائلة بينه وبين سائر المخالفين له والمفترقين عنه في التصوّر والاتجاه الفكري والمناحي السلوكية والأنماط المعيشية؟

لئن كان الاختلاف في الأفكار والمواقف والتباين في التصورات والآراء من الأمور المشروعة بدواعي الطبيعة الإنسانية وخصائص الثقافة البشرية، فإنّ بلوغ الاختلاف درجة قصوى من النفي وإنكار حقّ الاختلاف لا يرتدّ في الفكر الصحوي إلى ما يقرّه الفكر الحديث من ضرورة التمايز ووجوب الاختلاف بقدر ما ترجع في تقديرنا إلى عاملين آخرين.

يفهم العامل الأوّل بالنظر في المرجعية المسيّرة لهذا الفكر، فانطلاقاً

من قيام التفكير الصحوي على استعادة المنظومة التصوّرية القديمة القائمة على الفصل الحدّي والصارم بين المذاهب والنزعات الدينية والثقافية على مستوى المواقف النظرية، كان من الطبيعي أن ينشئ التيار الصحوي تصوّره للعلاقات والمعاملات وأشكال التعاطي مع الآخر على الرفض والإقصاء، فالتيار الصحوي تبعاً لاستناده المطلق على المحدّدات الفقهية الكلاسيكية والمتّصلة أساساً بالمذهب الحنبلي، يجد نفسه على نحو آلي ملزماً إلزاماً نسقياً بالجريان في ذات النسق التصوّري القديم الذي يقسِّم العالم إلى دار كفر ودار إيمان في وجه أوّل ويقسّم دار الإيمان ذاتها إلى المستقيمين من المؤمنين وغيرهم من المنحرفين الذين لا يجتمعون إلا في حيّز أهل القبلة.

إنّ انصراف الصحوي عن الفكر الحديث وإعراضه التامّ عن التحوّلات الفكرية والفلسفية التي عرفها العالم الحديث وتمسّكه التام بالتصوّر القديم القائم على مبدأ الفصل الحادّ بين الموافق والمخالف في الملّة والمذهب قد انتهى إلى حال من الإفراط في الإقصاء والنفي. ولئن كانت هذه الوضعية موافقة بشكل ما لعموم النسق الفكري الذي ينخرط فيه التصوّر الصحوي فإنّ من شأنها أن تمنعه عدداً هامّاً من مجالات التقدّم الفكري ومن إمكانات التواصل مع المحيط الحضاري العام الذي لا ينفك موضوعياً عن الارتباط به، ومن ثمّة كان من الضروري أن يراجع التيار الصحوي مواقفه الحدّية من الآخر المختلف محلّياً وقومياً ودينياً وكونياً ليتيسّر له بناء منظومة إصلاحية دينية متوازنة مع ما عرفه العالم من تحوّلات في الفكر والتصوّر وأنماط التعالق من جهة وموافقة لما عرفه موروثه الحضاري الإسلامي العام من أشكال التعاطي الإيجابي مع كلّ العناصر الثقافية والفكرية المختلفة والمتمايزة من جهة ثانية.

٣ ـ التعميم المعرفي

تقوم علاقة الخطاب الصحوي بالمعرفة على مفارقة أو هي مقابلة واضحة بين التعميم والتدقيق وبين الإدراك والإيهام بالإدراك وبين الوضوح والضبابية. فعلى قدر ما يظهر تمكّن المؤلف الصحوي من الموروث الفقهي ومن الأثر النبوي، يبدو تكوينه المعرفي في المجال الفكري الحديث وفي المجال الفكري والفلسفي التراثي محدوداً أو مطبوعاً بالتعميم.

فالخطاب الصحوي عادة ما يحرص على بذل المجهود الأقصى في تتبّع الدقائق الفقهية والشواهد النبوية حديثاً وسيرة المؤيّدة لموقفه والداعمة لرأيه والمشرّعة لما يقيمه من التصوّرات والأحكام. بل هو لا يدخّر جهده في البحث والتفكير والاجتهاد في الآيات والوقائع والأحاديث التي تدعم تحليله لظاهرة أو فكرة ما وتساعده على دحض موقف مخالف ورأي مناوئ. وهو يظهر في كلّ ذلك حذقاً واضحاً في المنافحة والمساجلة انطلاقاً من استثمار معرفته بالمنظومة الفقهية الكلاسكية أوّلاً وانطلاقاً ممّا اكتسبه من وجوه الجدل وطرق المناورة الفكرية الحديثة ثانياً.

إلا أنّ هذه المعرفة الجيّدة بالموروث الفقهي وهذا التمهّر الآخذ في الازدياد والنمّو بأساليب السجال والمناظرة لا يوافقهما ما يجب أن يعدلهما ويكافئهما من الإلمام بالمعارف الكونية المعاصرة ولا سيما منها العلوم الإنسانية الحديثة. وإنّما نجد في المقابل إعراضاً واضحاً واستهانة بالغة بتلك المعارف والعلوم. ولا يقف موقف الصحوي حدّ الاستهانة أو التجاهل وإنّما يُمْضي قسماً هامّاً من خطابه ويخصّص حيّزاً واسعاً من جهده في المناظرة والمساجلة لبيان عورات هذه المعارف وسوءات هذه الفلسفات والأفكار. فهو وإنّ أقرّ بتقديره للعلوم الصحيحة ونظر إليها بما هي مطلوبة دينياً ومحمودة شرعياً، فإنّه في المقابل أظهر عداء تاماً لكلّ المعارف المخصوصة بالتفكّر والتأمّل في الظاهرة الإنسانية. ولا يكاد موقفه الرامي بالتخريف والتحريف غالباً والبالغ درجة التكفير أحياناً يغادر أي مجال معرفي منها عدا مجال الدراسات والنظريات الاقتصادية المخصوصة بالبعد العلمي الصرف.

ولئن كان السجال والمناظرة ومدافعة الأفكار والنظريات من خصائص الفكر الحيّ ومن شروط تقدّم الفكر الإنساني ودلائل الثقافة الحيّة والفاعلة، فإنّ إدراك الشروط الحقيقية والضامنة لفاعلية الحوار والسجال المعرفي أدخل في حيّز الضرورة وأجدر بالمراعاة والاعتبار. ولعلنا لا نقرّر جديداً ولا نضيف محدثاً إذ نقرّر أنّ من أوّل الشروط الموجبة للأخذ والمقتضية للاحترام والتسليم هو شرط المعرفة الحقيقية والإدراك العميق للفكر المخالف الموضوع للمجادلة والمناظرة. وهو ما لا يتوفّر في أغلب الدراسات والبحوث والمقالات والردود التي تمثّل مواقف التيار الصحوي وأفكاره.

فغالباً ما يميل المؤلّف الصحوي وهو ينتصب لمحاكمة الأفكار والنظريات الغربية باختلاف مشاربها وتباين مرجعياتها وتعدّد مقولاتها وتصوّراتها إلى التعميم والسطحية في التناول. ولعلّ أهمّ مظاهر هذا التعميم وشواهد هذا الجنوح إلى السطحية ومجانبة التعمق ما نجده من حشر عدد هائل من النظريات والأفكار ضمن خانة واحدة، فالليبرالية والاشتراكية والقومية والوجودية والتحليل النفسي والتطوّرية والعقلانية والمثالية والبنيوية والتفكيكية وغيرها من المدارس الفكرية والتيارات الفلسفية لا تفريق بينها وإنّما هي مجتمعة على اختلافها وتنوّعها ضمن دائرة واحدة هي دائرة البدعة والكفر والخروج عن أحكام الله وعن تصورات الذكر الحكيم.

أمّا المظهر الثاني من مظاهر التعميم فهو اجتناب البحث في الخصائص والدقائق المعرفية والتفاصيل المؤسّسة للفكرة والاكتفاء بتقديم حكم عام مداره موقف الإسلام الشرعي من الظاهرة أو النظرية. إنّ الصحوي وهو يحاكم الأفكار المخالفة والتصوّرات المناهضة لتصوّره لا يسعى إلى محاورتها انطلاقاً من المعرفة الحقيقية بها بما هي ظاهرة فكرية ناتجة عن سيرورة معرفية ومشكّلة لنسق فكري وتصوّري قوامه الانتظام النسقي والتراكم الفكري. وإنّما يقف عند حدود المعارف العامّة التي تبدّع هذا التيار أو تلك النظرية من منطلق مخالفتها الظاهرية للإسلام.

أمّا المظهر الموالي الدالّ على السطحية وغياب الإرادة الحقيقية في الفهم فهو ما يقع فيه الصحوي من الخلط وما يرتكبه من الأخطاء المعرفية وهو يناظر الفكرة ويسعى إلى دحضها وإثبات فسادها المعرفي، إذ كثيراً ما يقع الصحويون في مزالق معرفية كالقول بأنّ المذاهب العقلانية الحديثة قد تأسّست في أصلها على أفكار التيار الاعتزالي أو النزعات العقلية في الإسلام وأنّها مثّلت امتداداً طبيعياً لها، فهي تلغي بذلك مسارات معقّدة وطويلة ومتداخلة في الفكر الغربي ذاته في وجه أوّل وتتجاهل تحوّلات اجتماعية ونقلات في البنى الاقتصادية والسياسية مهمّة في تاريخ الحضارة الغربية. وهي إلى ذلك تقع في خلط معرفي واضح بين خصوصيات النزعة العقلية الإسلامية والنزعة العقلانية الغربية وهو ما يدركه إدراكاً تامّاً العارفون بالمسألة العقلانية.

والملاحظ أنّ الخلط وسوء الفهم المعرفي الذي يلابس مواضع عدّة من الخطاب الصحوي لا يقف عند حدود الفكر الغربي فحسب بل يبلغ دائرة الفكر الإسلامي ذاته. ويظهر ذلك خاصّة عند الحديث عن المعتزلة والأشاعرة وهو ما كشف عن بعض مواضعه هذا البحث في مواضع متقدّمة منه؛ غير أنّ هذا الحكم لا ينطبق على جملة مفكّري الصحوة في كلّ ما كتبوا.

ويقودنا هذا التنسيب إلى إقرار ملاحظة أساسية تقوم على استثناء بعض الأفكار والمفكّرين ضمن التيار الصحوي من دائرة التعميم والخلط. فلا نُعدم في صلب التيار الصحوى من المؤلفين من يمتلك معرفة بالمدارس والتيارات الغربيّة وإلماماً بالفكر العربي الحديث في جانبه النقدي التحديثي. ويمثّل إبراهيم السكران مثالاً جيّداً لهذه الفئة. ونظفر في السياق ذاته بعدد من الباحثين الذين يحاولون من خلال الإطار الجامعي الأكاديمي في المؤسّسات العلميّة السعوديّة أن يحصّلوا معرفة متقدّمة بالفكر الغربي. من ذلك ما نجده عند ناصر العقل في دراسته للنزعات العقلانيّة، أو عند الشيخ سفر الحوالي في دراسته للعلمانيّة.

ولئن كان هذا المنزع في التوجّه إلى دراسة الفكر الحديث من المظاهر الدالّة على إرادة جادّة في المعرفة والإطلاع، فإنّ الغاية السجاليّة والمقصد المنافحي قد عطّلا أو شكّلا عائقاً يحول دون بلوغ درجة متقدّمة من التحصيل العلمي والتعامل الموضوعي مع موضوع الدرس والنظر. وإذا كان التشبّث بروح المنهج التقليدي المتلبس بالطابع السكوني وغلبة المنحى الدفاعي عن الجانب العقدي قد غلب على هذه المحاولات فإنّه يجب الاعتراف بأنّ هذه المحاولة لا تخلو من وجه إيجابي، إذ يمكن عبر مراكمة التجربة البحثيّة أن ينتهي المسار إلى تحقيق تعديلات في الفهم والأحكام على وجه التدرّج.

٤ ـ ضعف الوعي البراغماتي

إنّ جملة المآخذ التي أثبتناها على الفكر الصحوي والقائمة على الإطلاقيّة والإقصائيّة والتعميم المعرفي من شأنها أن تضعنا بإزاء حقيقة ثابتة، وهي ضعف الوعي النفعي والبراغماتي الذي يتلبّس به المنحى الصحوي.

فانطلاقاً من التحجّر المعرفي والتصلّب في مستوى جعل البعد الديني والعقدي محدّداً أساسياً ووحيداً، ومن جهة فكرية محدّدة هي السلفية، نشأت عن ذلك جملة من العوائق العمليّة أمام هذا التيار. وهي عوائق يمكن إجمالها في النقاط التالية: التواصل مع المحيط العالمي والكوني، الانقطاع المعرفي والحضاري، التواصل مع الدائرة القومية والدينية المشتركة.

أمّا بالنسبة إلى جانب التواصل والتعاطي مع الدائرة الكونية فالواضح أن التيار الصحوي غير واع بجملة الاقتضاءات الكونية والتحولات العالمية تاريخياً وثقافياً والتي من شأنها أن تحدّد قواعد جديدة للتعامل والتفاعل بين الأطراف الإنسانية والكيانات الثقافية والسياسية والدينية والقومية المختلفة.

إنّ القول بأنّ المحدّد الأساسي لتصوّرات الإنسان المسلم في علاقاته بالآخر وبالكون وفي وضع تشريعاته القانونية والاقتصادية وضبط مبادئه السياسية هو التشريع الإسلامي على مقتضى الفهم السلفي من شأنه أن يربك عملية التواصل بين المسلم والدائرة الكونية الملابسة له، وأن يحكم عليه بالانغلاق. فبصرف النظر عن وجاهة هذه المحدّدات السلفية الصحوية الفكرية ومدى قوتها واستقامتها من الجهة الدينية الإسلامية، فالمعلوم الذي لا خلاف فيه أنّ العالم اليوم قد أرسى عدداً من المنظومات القانونية والحقوقية والاقتصادية والمعلوماتية والمعرفية المخصوصة أساساً بالبعد الشمولي والإلزام العملي. وتبعاً لذلك فإنّ المطلوب هو محاورة تلك المنظومات وموافقة ما يناسب منها لمقاصد الإسلام الكبرى وغاياته العالية والبحث عن السبل الكفيلة بتطويع المخالف منها ما أمكن لخصائص الثقافة الإسلامية ومميّزاتها على الصعيدين العقدي والاجتماعي. بل إنّ الغاية الأقصى هو البلوغ من تلك المنظومات إلى درجة من الإسهام الحقيقي والفاعل في صياغتها وتطويرها، وهو ما يخالف تمام المخالفة المسار الذي يتخّذه الفكر الصحوي والقائم على المجافاة والإنكار إلى حدّ إعلان القطيعة التامّة.

أمّا فيما يتّصل بما أسميناه «القطيعة المعرفية والحضارية» فالثابت تاريخياً أنّ الحضارة العربية الإسلامية القديمة لم تصل إلى ما وصلت إليه من رقي وتقدّم وتصدّر لحركة المعرفة والتحضّر في العالم إلا عبر تفاعلها

الإيجابي والجادّ مع بقية الثقافات والحضارات السابقة. فلقد نصب الإنسان العربي المسلم نفسه بدءاً من القرن الثاني وريثاً شرعياً لكلّ الإرث المعرفي العالمي باختلاف تياراته ومشاربه، وجعل من نفسه حاملاً أساسياً من حملة لواء العلوم والمعارف الموروثة والمتراكمة عن خبرات الشعوب والحضارات السابقة. والحقيقة أنّه لم يتفاعل مع السابق الحضاري من منطلق الناسخ وموقع الناقل الأمين فحسب. وإنّما انخرط في الحراك المعرفي والحضاري الإنساني بما هو شريك حضاري في وجه أوّل وبما هو رأس حربة في الفعل الحضاري والمعرفي في وجه ثان. ومن المسلّم به أنّه لم يكتسب هذا الموقع ولم ينته إلى تحقيق تلك الفاعلية الحضارية إلا عبر تواصله الإيجابي مع كلّ المكونات المشكّلة للمشهد المعرفي والحضاري العام ببعديه الآني والتاريخي. ومن ثمّة فإنّ ما يطلبه التيار الصحوي من الانغلاق وما ينطوي عليه من التحجر بدعوى الحفاظ على مقوّمات الهوية وحماية الخصائص الحضارية والالتزام بالتعاليم الشرعية على النحو الذي يتصوّرها من شأنه من الناحية العملية البراجمتية أن يفضي إلى تعطيل حضاري تام. فلا يعقل أنّ نتّهم كلّ المنجزات الحضارية الفكرية والثقافية والمعرفية على كافّة الأصعدة العلمية بالبدعة والفسوق والمخالفة للشريعة. وإنّما الذي يجب تقريره أنّ هذه الإحداثات الكونية هي من مجال المشترك الإنساني الذي يقتضي القبول والمسايرة في وجه أوّل ويدعو إلى الإسهام والمشاركة في وجه ثان.

تمثّل مسألة التواصل مع الدائرة القومية والدينية المشتركة الجانب الثالث من الجوانب التي نقدّر ضعف وعي الفكر الصحوي بأهميتها. فمن المتفّق عليه أنّ التيار الصحوي يمثّل أحد مكونات المشهد الحضاري والفكري العام في المجال العربي والإسلامي. ومن المعلوم أنّه يتفّق مع غيره من التيارات والمذاهب على مطلب النهوض والتقدّم بالعالم العربي والإسلامي. وإذ نضيف إلى ذلك واقع الاختلاف والتباين بين هذه الأطراف بما هو حقيقة موضوعية في وجه أوّل وبديهية إنسانية في وجه ثان.

فمن المنطقي أن نقرّر أن التواصل بين جملة هذه الأطراف بما هي عناصر حاضرة في الساحة العربية الإسلامية وفاعلة فيها سلباً وإيجاباً لا يكون إلا ضمن الاتفاق على عدد من الثوابت المشتركة والقواعد المسّيرة للعلاقات بينها. وتبعاً لذلك يكون من الاقتضاء الذي يبلغ حدّ اللزوم أن

تمضي العلاقة بين كلّ هذه المكونات في خطة أساسها الأوّل الاعتراف بالاختلاف في مستوى أوّل وتقرير عدد من عناصر الاشتراك والتوافق التي تسيّج الإطار العام للتبادل في مستوى ثان.

ولمّا كان الفكر الصحوي في جانب هامّ منه أميل إلى الإقصاء والرفض والاتهام بالانحراف والتخوين حيناً والدعوة إلى المقاومة والتصفية حيناً آخر، فإنّه من البديهي أن يجرّ هذا الضرب من التصوّر للعلاقات وهذا النمط في إجراءً العلاقات التبادلية بين الأطراف المختلفة إلى تعطيل تام لمبدأ الحوار والتعاون وإلى قلب المسار من مسار تشاركي يقحم كلّ العناصر في حركة عامة فاعلة إلى مسار استبدالي يروم تغييب كلّ العناصر والمكوّنات واختزالها في طرف واحد. والحقيقة أنّ هذا التصوّر وذاك التمشّي لا يمكن بحال أنّ يؤدّي من جهة عملية إلى إثمار نتائج جيّدة أو حتّى طبيعية تسهم فيما اتفق عليه بين جميع الأفرقاء والخصوم الفكريين من ضرورة النهوض والتقدّم بالمجموعة العامّة. وإنّما هو أدخل في باب المنع والعرقلة لإرادة الإصلاح والتدارك وأبعد ما يكون عن فهم الواقع وإدراك آليات العمل والاشتغال داخله.

ثالثاً: نقد الرؤية السياسيّة لمفكّري الصحوة

إنّ نظرنا في فكر الصحوة السياسي قد أوقفنا على كثير من وجوه القصور المعرفي والبراغماتي العملي. ولعلّ ممّا عمّق هذا القصور أنّ الصّحوة كانت «تتحرك في فراغات هائلة دون مقاومة من الاتجاهات الأخرى ودون أن تتعرض لنقد داخلي»[٣] ويبدو أن غياب النقد وأحادية المرجعية قد أغمضا عيون شيوخ الصحوة عن كثير من «الحقائق» المغايرة لما يعتقدون.

١ ـ الموقف من الديمقراطية

لقد كان من أخطاء الصحوة السّعيُ إلى معالجة السياسة بالمنطق الديني، إذ تعامل شيوخها مع السّياسة وكأنّها جزء من المقدّس، متجاهلين أن السياسة شأن دنيوي يحكمه التفاعل مع الواقع، بل إنّ السلف كانوا في

(٣) عبد العزيز الخضر، «الصحوة السياسية للتيار السلفي السعودي،» مجلة **الحجاز**، <http://www.alhejazi.net/qadaya/031508.htm>.

حالات كثيرة أكثر واقعية من شيوخ الصحوة، لا في شؤون السياسة الدنيويّة فقط بل في المعاملات والأحكام أيضاً، وليس أدلّ على ذلك من أنّ الفقهاء القدامى قد أولوا قاعدة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير القرائن والأزمان»[٤] عناية كبيرة، واعتمدوها في عملية التأصيل للمسائل المتغيرة المبنية على العرف والمصلحة المرسلة وسد الذرائع وغيرها. فكان من الواجب أن تعطى هذه القاعدة وخاصة في هذا العصر الذي يشهد سرعة التغير والتبدل في الوقائع الحياتية والزمانية، العناية والأهمية لتأصيل هذه القاعدة والبحث عن عوامل التغير التي قد تؤدّي إلى تغيّر الفتيا نتيجة ذلك[٥]. وإذا كانت الأحكام والفتاوى تتغير بتغير الشروط الزمانية والمكانية فكيف يمكن أن تكون أحكام السياسة الدنيوية جامدة ثابتة؟

لقد أدى تبنّي هذا المنهج لدى شيوخ الصحوة إلى طغيان نزوع إطلاقي دوغمائي نتيجة سحبها إطلاقية أحكام العبادات وقداستها على قضايا السياسة والاجتماع، ونتيجة شعورها بالتفرّد والسيطرة على السّاحة، حتى بلغ بها هذا النزوع حدّ تكفير الآخرين أحياناً.

إنّ من شأن التعامل مع السياسة بمنطق العبادات أن يوقعنا في فخ الوثوقية والدوغمائيّة، فإذا كان مجال العبادات مجال الحقائق الثابتة والدائمة والفردية فإنّ مجال السياسة هو مجال المتغيرات والتحولات الحافّة بالجماعة داخلياً وخارجيّاً، وعلى السياسي أن يراعي المعطيات والشروط المحلّية والإقليمية والدّوليّة التي يمكن أن تؤثّر في اختياراته، فالتشكل السياسي الحديث «ليس هو دولة المهاجرين والأنصار كما يتوقع بعض الذين لا يفقهون السّنن الربّانيّة»[٦].

إنّ النظام العالمي والعلاقات الدوليّة اليوم تفرض على كلّ نظام أن يكون له حدّ أدنى من ضمان حرّية التعبير وحقوق الانسان. كما أنّ الفكر

---

(٤) انظر على سبيل التوسّع في هذا الموضوع: سها سليم مكداش، **دراسة تطبيقية لقاعدة (لا ينكر تغير الأحكام بتغير القرائن والأزمان) في الفقه الإسلامي**، تقديم خليل الميس (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٧م).

(٥) <http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx¢id = 3203>.

(٦) سليمان العودة، **أسئلة الثورة** (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢م)، ص١٧٩.

السياسي الحديث قد أوجد ثوابت جديدة، وهي ثوابت وإن كانت تختلف عمّا كانت عليه في الماضي لدى أسلافنا فإنّها، فيما نرى، تسير في طريق يحقق مقاصد الشريعة، و«الاعتبار بالمقاصد والمعاني في الأفعال والأقوال»(٧) على حد عبارة ابن القيم، يدعم هذا ما يذكره الباحثون من أن بعض الخلفاء الراشدين خالفوا ما كان عليه العمل في عهد النبي (ﷺ)، «وهذا يؤكد أنّ المقصود في تطبيق الشريعة هو مراعاة مقاصدها وقواعدها»(٨).

أليست السياسة مجالاً رحباً للاجتهاد البشري؟ أليس تقدير وسائل تحقيق مقاصد الشرع أمراً تقديرياً محضاً؟

لم يكن الخطاب القرآني في الشأن السياسي تفصيليّاً كما في مسائل العبادات والإيمان، بل كان خطاباً مقاصديّاً يراعي متغيّرات الزمان والمكان، والقرآن جاء مقرّراً للقواعد العامّة؛ كالسّمع والطاعة بالمعروف، والحكم بالعدل والأمانة، والمسؤوليّة والإحسان والشورى، والنهي عن الظلم، والبغي، والعدوان والاستبداد(٩).

إنّ أخطر ما في توجّه الصّحوة هذا، هو أنّه في الآن ذاته يجمّد الفكر السياسيّ وينزّله في قوالب معدّة سلفاً ويضفي على تلك القوالب قداسة فإذا هي تعامَل معاملة العبادات، من خالفها أو خرج عليها كُفِّر واتُّهِم في دينه، وكأنّ مصطلح «أهل الحلّ والعقد» يستمدّ شرعيته وقداسته من نفس المعين الذي تستمد منه العبادات قدسيّتها، والحال أنّ هذا المصطلح «لم يرد صراحة في الكتاب ولا في السُّنَّة، ولا أعلمه جاء على لسان أحد من الصحابة باللفظ... وهو بحاجة إلى مراجعة، فله ظروفه التاريخية، والحياة تنتقل عادة من البساطة والعفوية إلى التعقيد والتوسّع والنظام»(١٠).

والنّاظر في فكر الصّحوة يرى أنّ موقفها الرّافض للديمقراطية قد تراوح

---

(٧) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقّعين عن رب العالمين**، ج ٣، ص١٣٥. انظر أيضاً:

< http://alshareyah.com/index.php?option = com_content&view = article&id = 2092:-q------q&catid = 152:issue-22&Itemid = 843. >.

(٨) العودة، المصدر نفسه، ص١١٢.

(٩) المصدر نفسه، ص٥٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص٨٣.

بين دفعٍ ناتج عن سوء فهم للمصطلح، واختزال لها في بعض مظاهرها.

أ ـ سوء فهم الديمقراطيّة

ومما يلفت نظر المتابع لموقف الصحويين من الديمقراطية أنه يلاحظ درجة العنف والعداء التي يتناولونها بها، بل إنّ العنف يبلغ درجة التكفير، ومن الواضح أن الأمر يتعلق بفهمهم للـ«حاكمية» وعلوية الشريعة. فقد رأوا في الديمقراطية مدخلاً للتشكيك في حاكمية شرع الله. وهم بذلك ينزلون مسألة الحكم منزلة العقائد ويسبغون عليها من القداسة الكثير، ويجعلون السياسة على درجة متوازية من حيث الأولوية مع «العقيدة»، حتى إنهم «يعتبرون أن «توحيد الحاكمية» من أقسام التوحيد، ليس انطلاقاً من كونه جزءاً من توحيد «الربوبية» أو «الألوهية»، . . . وإنما يضعونه بشكل مستقل، مضافاً إلى بقية أنواع التوحيد الثلاثة. . أي: أن «لا إلٰه إلا الله» في تعريفهم تعني لا حاكم إلا الله»[١١].

ولكن ما الضابط في نسبة حكم ما دون سواه إلى الله؟ ألسنا نرى الفِرَق، قديماً وحديثاً، على اختلافها، تدّعي كلّ فرقة منها أن ما تراه هو حكم الله وما عداه كفر؟ ألا يعني كلّ هذا الاختلاف أنّه لا وجود لقراءة وحيدة ومفردة، وأنّ الشيء الثابت الوحيد هو المقاصد؟

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تكفير الديمقراطية إذن؟ ألم يكن مقصد الشرع من البيعة ألّا يتولى أمرَ المسلمين إلا من يرضون؟ فكيف إذن تصبح الديمقراطية التي تضمن للمسلمين أقصى درجات الاختيار لما يرضون أمراً مرذولاً يصل إلى حدّ الكفر؟

لقد جاءت الشريعة بمبادئ ومقاصد في أمور الحكم والولاية، وكلما اقترب نظام من هذه المبادئ الشرعيّة كان إلى الصلاح أقرب، «وأعظم مقاصد الولاية هو تحقيق العدل»[١٢]، وهل من العدل الذي هو «أعظم مقاصد الولاية» التمييز بين المواطنين؟ ومن الغريب أن يعنف شيوخ الصحوة

---

(١١) محمد بن عبد اللطيف آل الشيخ، «الصحوة والصحويّون،» **الرياض**، ٢٠/٦/٢٠٠٦م، <http://www.alriyadh.com/iphone/article/164760>.

(١٢) العودة، المصدر نفسه، ص١٣٦.

على مفهوم المواطنة بدعوى مساواته بين المسلم وغير المسلم. أليس تشبع عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه بالأبعاد الإنسانية التي سيُصطلَح عليها في العصر الحديث بقيم المواطنة، التي تلغي كلّ تمييز عرقي أو ديني أو سياسي هو ما قاده، حين سرق يهودي درعه، إلى أن يختار، وهو أمير المؤمنين، المثول على قدم المساواة أمام القاضي شريح بن الحارث؟ أوليس حسّ المواطنة هذا هو ما دفع شريحاً إلى ردّ شهادة الحسن حفيد الرسول (ﷺ)، وخير شباب الجنة وابن أمير المؤمنين؟ ألم يكن لذلك الموقف أثر إيجابي بالغ في اليهودي الذي انبهر بهذه القيم فأعلن قائلاً: «أمير المؤمنين قدمني الى قاضيه، وقاضيه يقضي عليه! أشهد أن هذا الدين على الحق، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن الدرع درعك يا أمير المؤمنين سقطت منك ليلاً».

ب ـ اختزال دلالة الديمقراطيّة

من أسباب قصور فكر الصّحوة اختزاله المخلّ للظواهر والمفاهيم، ومن أحسن من يمثل هذه الظاهرة الشيخ فهد العجلان الذي حبّر كتابا في الانتخابات، أبدى فيه بعض الميل لقبولها مقارناً بينها وبين الشورى.

ورغم أنّ هذا يعدّ تحوّلاً ملفتاً في موقف بعض شيوخ الصحوة، فإن إقرار العجلان بشرعيّة الانتخاب، لا يمكن اعتباره إقرارا بالديمقراطية، ذلك أنّه لا يمكن اختزال الديمقراطية في وضع الأوراق في صناديق الاقتراع.

لا شكّ أنّ القبول باختيار الحاكم عبر الانتخاب يعدّ نقلة هامّة، وتحقيقاً لمقصد أساسيّ من مقاصد الشرع، عبر عنه الحديث النبوي «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلّون عليكم وتصلّون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم»، ولكن الديمقراطية أوسع من أن تختزل في الانتخابات؛ إذ كيف يمكن أن ينسجم في نفس الذهن الصحوي القول بالانتخاب ورفض التعايش مع الآخر؟ أليس الآخر هو الذي نشترك معه في التاريخ والجغرافيا والمصير؟ ألم يكن مجتمع المدينة في حياة الرسول (ﷺ) والخلفاء من بعده متنوعاً عرقياً ودينياً ما بين

العرب واليهود؟ ألم يكن «الوثنيون مقيمين داخلها ومحيطين بها»[(١٣)].

لقد بقي فكر الصحوة محكوماً بمقولات تنتمي إلى فترات استثنائية في تاريخ الأمم هي فترات الصراع المحتدم، وقد ساهمت هذه المقولات في تشكيل فهم أحادي الجانب للمسألة السياسيّة ولمسألة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، تختلف جوهرياً عن العلاقة في المفهوم السّياسيّ المعاصر، فالآخر لا دور له في تلك المقولات لأنّه كان في تلك الفترة عدواً متربّصاً.

إنّ إقصاء الآخر في التاريخ الإسلاميّ لم يكن خياراً جوهريّاً، وهو لا يستمدّ شرعيته من أيّ نصّ، بقدر ما كان اجتهاداً شخصيّاً تقديريّاً وموقفاً تكتيكيّاً مراعاةً لمصلحة الأمة آنذاك بناء على قراءة للسّياقات العامّة، لذلك فلا بدّ من أن نقرأ اليوم واقعنا في ضوء المتغيّرات المحلّية والإقليميّة والدولية، فالتشكّل السياسيّ الحديث «هو دولة المواطنين كلّهم بلا استثناء: البرّ والفاجر، والمؤمن وغير المؤمن»[(١٤)].

إنّ منهج الظلم ومنطق الإقصاء اللّذين طبعا سلوك عديد الأنظمة هما ما عجّل بسقوطها، وكانا «من أسباب تعلّق الناس بالإسلاميين كمنقذ أو بديل»[(١٥)]، لذلك فإنّ الحرص على نجاح المشروع الإسلامي يقتضي ألّا يستنسخ هذا المشروع منطق الإقصاء هذا، فالنظر الجامع المعتدل يقتضي الجمع بين الأخبار المختلفة، ومراعاة أقوال الأئمة المتقدّمين منهم والمتأخرين، مع النظر في المآلات والنتائج، وهذا لا يُستنبَط من نصوص مجتزأة مفصولة عن مقاصدها وقواعدها[(١٦)].

٢ ـ الاحتساب العنيف

لا يمكن أن نفهم مؤسسة الحسبة إلا في إطارها التاريخي، فقد كان الاحتساب تاريخياً آليّة ناجعة في مجتمعات ما قبل الدولة حين كان المجتمع مفتقداً لمؤسسات تحدّ من انفلات عناصره، أمّا وقد صار للمجتمع مؤسساته

(١٣) المصدر نفسه، ص١٦١.
(١٤) المصدر نفسه، ص١٦٣.
(١٥) المصدر نفسه، ص١٦٠.
(١٦) المصدر نفسه، ص١٤٢.

الرسمية وصار للدولة أجهزة أمنية وأخلاقيّة واقتصاديّة واضحة المعالم، معلومة المهامّ فقد صار من غير المقبول، في منطق الدولة الحديثة أن يتصدّى للاحتساب عامّة الناس.

على أنّه لا يمكن أن يُفهَم من هذا الكلام دعوة النّاس إلى الاستقالة والتغاضي عمّا قد يرون من منكر، ولكن يجب أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «بالحكمة والموعظة الحسنة»، ولنا في تصرّف الرسول إزاء الرجل الذي بال في المسجد خير مثال على ذلك ففي «صحيح البخاري» عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: بال أعرابي في المسجد فقام الناس إليه ليقعوا فيه فقال النبي (ﷺ): **«دعوه وأريقوا على بوله سجلاً من ماء، أو ذنوباً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»**.

إنّ دور المواطن في الدولة الحديثة، لا يتداخل مع دور مؤسّسات الدولة، ولا يقوم بديلاً عنها أو نائباً لها بأيّ شكل من الأشكال، وإلّا انزلق المجتمع إلى الفوضى وهمّش دور وليّ الأمر. أليس في مهاجمة البعض لمعرض الكتاب واشتباكهم مع الشرطة ضرباً من إقامة سلطة موازية للسلطة القائمة؟ ألا يهدد مثل هذا السلوك الاستقرار الاجتماعي؟

إنّ مشكلة الاحتساب ليست في الاحتساب نفسه، فمراقبة المجتمع أمر مشروع بل وضروري لاستقرار المجتمع فيه، لكن المشكلة في آلياته وفي القائمين به وفي المجال الذي تتدخّل فيه، فقوله (ﷺ): **«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»**. ينبغي أن يُقرأ في سياقه الحضاري والاجتماعي، فهو قد قيل في مرحلة لم تكن الدولة الناشئة فيها قادرة على مراقبة المجتمع بواسطة مؤسسات تضمن الانضباط، فكان حثّ المسلمين على «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أفضل حلّ لغياب مؤسسات رسميّة في الدولة، أمّا وقد صارت الدولة الحديثة ذات هيكلية دقيقة فإنّه لا يمكن بأي حال أن نستنسخ تلك الآليات التي كانت صالحة في وضع مختلف تماما عن وضعنا اليوم.

إنّ المواطن اليوم عنصر فاعل في إرشاد مؤسّسات الدولة إلى مواضع الخور ومظانّ الفساد لتمارس تلك المؤسسات صلاحيّاتها ويتمّ درء المفاسد في كنف النظام، أمّا أن يتصدى لهذا الأمر بنفسه فذلك مدخل للكثير من الفوضى، فضلاً عن أنّه يضعف الدولة ويفقدها هيبتها.

٣ ـ تهافت عقيدة «الولاء والبراء»

يبدو أنّ من أكثر المعتقدات تأثراً بالقراءة الخاطئة في فكر الصّحوة عقيدة «الولاء والبراء»، فهم يبنون هذه العقيدة على الآية: **﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾** [المجادلة: ٢٢]، ويرون فيها دليلاً علَى وجوب معاداة غير المسلمين وبغضهم، وفي هذا قراءة خاطئة للتاريخ، وقراءة خاطئة للنصّ.

إن فهم الآيات القرآنية يقتضي مراعاة أسباب النزول، وهو ما لم يفعله شيوخ الصحوة، فقد فسّروا الآية الأساسيّة التي يبنون عليها فكرة الولاء والبراء بتجاهل الأسباب التي نزلت فيها.

يذكر كلّ المفسّرين أنّ هذه الآية نزلت في أشخاص بأعيانهم، فابن مسعود يذكر أنّ قوله تعالى: **﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾** قد نزلت «في أبي عُبَيْدَة بن الجرّاح، قتل أباه عبد الله بن الجراح يوم أُحد... وفي أبي بكر، دعا ابنه يوم بدر إلى البراز... وفي مُصْعَب بن عُمَير، قتل أخاه عبيد بن عمير يوم أُحُد»[١٧]، أليس سياق الآية ومقامها محصورين بسياق الحرب؟ فكيف يمكن سحب دلالتها على سياق السلم والحياة اليوميّة؟

أما في توجيه التفسير والفهم من ناحية اللغة، فإنّ ممّا يلفت نظرنا أنّهم نزعوا إلى تأويل مغالٍ وفيه شطط لنفس هذه الآية، متجاهلين تفسيرات المتقدّمين من السّلف على اختلاف عصورهم، لتركيب «حادّ الله» الّذي رأوا فيها معنى ينصبّ على غير أهل القبلة على اختلاف مللهم، بقطع النظر عن مدى معاداتهم ومسالمتهم للمسلمين، في حين جاء في **تفسير الطبري** «يوادّون من حادّ الله ورسوله: أي: من عادى الله ورسوله»[١٨]، إنّ المحادّة في المعاجم تعني المعاداة التي تختلف عن دلالة المخالفة المجرّدة.

وفضلاً عن هذا ألسنا نجد في القرآن آيات تجعل للمسلمين أن يقيموا

---

(١٧) أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول** (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ١٩٦٨م).

(١٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري**.

علاقات «مودّة» مع غير المسلمين، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿عَسَى اللهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِنْهُم مَوَدَّةً وَاللهُ قَدِيرٌ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ٧]، يقول ابن كثير: «يقول تعالى لعباده المؤمنين بعد أن أمرهم بعدواة الكافرين: ﴿عَسَى اللهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً﴾؛ أي: محبة بعد البغضة، ومودة بعد النفرة، وألفة بعد الفرقة»[١٩].

ومن الغريب أن بعض شيوخ الصّحوة يذهب إلى أنّ ما جاء من آيات تسمح بإقامة علاقات مودة مع الكفّار إنّما كان في الفترة المكية، ففهد العجلان يذكر أنّ «هذه الآيات كانت في المرحلة المكيّة، حين لم يكن للنبي (ﷺ) دولة، وكان في وضع الاستضعاف وعدم التمكين، فما كان في مقدوره أصلاً أن يمنع حراماً أو يقيم نظاماً»[٢٠]، وينسى أنّ سورة الممتحنة التي جاء فيها السّماح للمسلمين بمبرّة من لم يقاتلوهم، هي أيضا مدنيّة، ولم يكن الرّسول آنئذ في حال ضعف توجب المساكنة والمهادنة.

لقد أدرك الرسول (ﷺ) بجسّ رجل الدولة، أن بناء الدولة لا يمكن أن يتمّ على أساس من الفرقة الداخلية لرعايا الدولة، كما أدرك أنّ قوّة الدولة في لحمة أبنائها وفيما بينهم من مودّة، وتلك المودّة كانت دائماً أساساً للدّعوة ﴿فَإِذَا الذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فُصّلت: ٣٤].

إنّ هذا الفهم لآية الولاء والبراء فضلاً عن تهافته المنهجي، متهافت من الناحية البراغماتية، وقد انتقد الوليد بن عبد الرحمن بن محمد آل فريان، عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بالرياض، فهمهم لعقيدة الولاء والبراء، فرأى أنّ من أهمّ المآخذ عليها أنّها تشوّه صورة الإسلام عند عامّة المسلمين وغير المسلمين، وما يترتّب على ذلك من الطعن في الإسلام والتنفير منه، و«تدمير السلم الاجتماعي وزرع الضغائن والأحقاد بين أفراد المجتمع الواحد»، ومن المؤاخذات الاقتصاديّة والسياسيّة «تدمير الاقتصاد، وهدر الفرص الاستثماريّة» و«تفتيت الجبهة الدّاخليّة، وإضعاف الأمّة في مواجهة ضغوط الكفار ومطامعهم»[٢١].

---

(١٩) <http://www.alro7.net/ayaq.php?langg=arabic&sourid=60&aya=7>.

(٢٠) <http://www.saaid.net/syadh-alshre3h/1.htm>.

(٢١) المصدر نفسه، ص٢٨.

إنّ هذا التأويل الذي فيه شطط، فضلاً عما سلف، يتناقض مع مقتضيات الآية: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولئِكَ هُمَ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٩]، إذ لو كان المطلوب معاداة غير المسلمين على الإطلاق، فما الداعي إلى التخصيص هنا؟

إنّ الحاجة اليوم تستدعي أن نبحث في النصوص والتفاسير عما يعزّز اللحمة بين أفراد المجتمع الإسلامي، لا أن نبحث عمّا يكرّس الفرقة متجاهلين ما حفّ بتلك النصوص أو التأويلات، فتكون النتائج نقيض ما نأمل، وكم من «ممارسات دعويّة مخلصة أحياناً تكون سبباً في حصول الشكّ في الدين ذاته لدى فئات من المجتمع والنساء أو الشباب أو الضعفاء الذين لم تتمّ مراعاة ظروفهم وثقافتهم في الخطاب»(٢٢).

(٢٢) العودة، **أسئلة الثورة**، ص١١٩.

خاتمة عامّة

بعد أن تعرّفنا على ملامح خطاب الصحوة وخصائصه من حيث المنهج والمضمون، يسعنا أن نتساءل: هل بإمكان هذا الفكر أن يستمرّ طويلاً؟ وإذا تواصل، هل بإمكانه أن يسود ويصبح قاعدة للتنظيم الاجتماعي والسياسي والثقافي في المجتمعات الإسلاميّة؟

إنّنا نميل إلى الإجابة عن السؤالين بالسلب، وذلك رغم تأكيد بعض المفكّرين المحترمين بمرارة واضحة أنّ «للغلوّ مشروعيّة في مجتمعنا.. لذا يتجنّب العلماء وطلبة العلم نقد مظاهر الغلوّ.. في ذات الوقت الذي نجد فيه عشرات الردود الشرعيّة والمواقف الحازمة على من يطرح موقفاً أو فتوى متسامحة!.. وما قصّة (بيان التعايش) عنّا ببعيد!»[1].

فحسب نواف القديمي، تجري «المزايدة في التشدّد في شرايين التيّار الإسلامي المحافظ»، وهو ما يجلّيه «حجم العنف في الردّ والبذاءة اللفظيّة والافتراء والتجريح الشخصي والطعن في العِرض والنيّة والشرف والاتّهام بـ (النفاق) الذي يطال بعض العلماء والدعاة حين يميلون إلى اختيارات فقهيّة متسامحة أو يردّون على فتاوى تميل للتشدّد»[2].

إنّ لخطاب الصحوة جملة من الخصائص تحول في اعتقادنا دون استمراره طويلاً وسيادته، أبرزها اثنتان:

ـ أنّه يكرّس صورة سلبيّة عن الإسلام، هي صورة دين عنيف إقصائي

---

(١) نواف القديمي، **المحافظون والإصلاحيّون في الحالة الإسلامية السعودية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م)، ص٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٢.

تسيطر عليه حلقة مغلقة من الرجال المتعصّبين وتسانده جموع هوجاء يسيطرون من خلاله على مفاصل المجتمع ويتحكّمون في حركات الناس وسكناتهم، وليس فيه اعتراف بالمخالف إلّا باعتباره طرفاً منحرفاً يجب أن يعاقَب ويقمع ويلغى، إسلام يحارب العقل والتجديد، عاجز عن استيعاب مكوّنات الحضارة والموروث الثقافي الثري.

ـ أنّه خطاب رافض لقيم الحداثة وفكرها بشكل مطلق ولرحابة الفكر الإسلامي ولمبدأ الحوار بين بني البشر، خطاب يجعل الآخذين به يقبلون بأن يعامل الإنسان معاملة العبد الذي يحرم من حرّيّة التفكير والتصرّف ويرغم على كلّ شيء في حياته العامّة والخاصّة باسم الواجب الديني ومبدأ الاحتساب، ولا يعترفون له بشيء يسمّى الكرامة البشريّة، ولا ينتجون سوى خطاب سجالي صراعي، ولا يتعاملون مع مخالفيهم بغير القوّة والعنف والرفض والدحض والتبكيت.

إنّ ما يصنع قوّة الخطاب الصحوي وفي الآن نفسه ضعفه هو أنّه تبسيطي مباشر جازم صراعي. إنّه خطاب لا يستطيع أن يطرح على نفسه أسئلة بسيطة وأوّليّة مثل ما يلي: بأيّ حقّ أصنّف الناس وأحاكمهم وأسقط عليهم النعوت والألقاب والأحكام؟ من كلّفهم بمهمّة الرقابة على ضمائر الناس وعقولهم وجوارحهم في حياتهم الخاصّة والعامّة؟ هل الاحتساب كما يمارسونه أمر شرّعه لهم الله وأمر رسوله الناس بتطبيقه؟

قد يتمّ تبكيت هذه الأسئلة مدّة، لكن لا يمكن إسكاتها إلى الأبد. لذلك نعتقد أنّ المستقبل ليس للخطاب الصحوي التبسيطي المغلق، بل للخطاب «الإسلامي الإصلاحي» الذي عمل منذ عقود «على تأصيل مفاهيم النهضة والديمقراطيّة وأولويّة قيم العدل والحقوق والتعامل مع المخالف»، وسعى ويسعى إلى تقديم إجابات موضوعيّة ومتجذّرة «ألصق بأصول الشريعة ومقاصدها، وأقرب إلى تحقيق مراد الخالق سبحانه من المسلم في الدنيا»[٣] عن الأسئلة الواقعيّة والملحّة التي تطرحها المجتمعات الإسلاميّة على أبنائها.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

آل منصور، صالح بن عبد العزيز. **أصول الفقه وابن تيميّة**. ط ٢. القاهرة: دار النّصر للطّباعة الإسلاميّة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الاستقامة**. تحقيق محمد رشاد سالم. الأندلس: مؤسسة قرطبة، [د. ت.].

ـــــــــــ. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد. الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١-١٣٨٣هـ/[١٩٦١-١٩٦٣م]. ٣٠ ج.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. تونس: دار سحنون، ١٩٩٧.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**. بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **اجتماع الجيوش الإسلامية**. صححه وضبطه جماعة من العلماء. الرياض: مكتبة ابن رشد، ١٩٩٩.

ـــــــــــ. **إعلام الموقّعين عن رب العالمين**.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**.

أبو زهرة، محمّد. **أصول الفقه**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٧.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **كتاب المعتمد في أصول الدين**. حققه وقدّم له وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٠.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **المنهاج في ترتيب الحجاج**. تحقيق عبد المجيد تركي. ط ٢. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١.

البوطي، محمد سعيد. **كتاب المرأة**. دمشق: دار الفكر، [د. ت.].

بوهلال، محمّد. **جدل السياسة والدين والمعرفة**. بيروت: دار جداول، ٢٠١١.

ـــــــــ. **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**. سوسة، تونس: دار محمّد علي للنشر؛ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٣.

الجزيري، عبد الرحمن. **الفقه على المذاهب الأربعة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

الجمل، بسّام. **الإسلام السنّي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦. (سلسلة الإسلام واحداً متعدّداً)

الحوالي، سفر. **العلمانيّة: نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة**. صنعاء: دار الهجرة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

الخضر، عبد العزيز. **السعوديّة، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحوّلات الفكريّة والسياسيّة والتنمويّة**. بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

الداوود، عبد الله بن محمد. **هل يكذب التّاريخ؟: مناقشة تاريخيّة وعقليّة للقضايا المطروحة بشأن المرأة**. ط ٧. الرياض: دار الرّواد للنّشر، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٤٧. ١٢ ج.

السعيدي، محمد إبراهيم. **الممانعة الاجتماعيّة: تأصيل فكري للمفهوم والوسائل**. الرياض: دار الوعي للنشر، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

شلتوت، محمود. **الإسلام: عقيدة وشريعة**. ط ٥. القاهرة: دار الشروق، [د. ت.].

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز محمّد الوكيل. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري**.

العجلان، فهد بن صالح بن عبد العزيز. **الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي**. الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

العقل، ناصر. **الاتجاهات العقلانية الحديثة**. الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠١.

العودة، سليمان. **أسئلة الثورة**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢.

فنسنك، أ. ي. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبوي**. تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي. ليدن: مكتبة بريل، ١٩٣٦.

القحطاني، محمد بن سعيد. **الولاء والبراء في الإسلام**. تقديم عبد الرزاق عفيفي. ط ٦. القاهرة: دار طيبة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

القديمي، نواف. **المحافظون والإصلاحيّون في الحالة الإسلامية السعودية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١.

القرضاوي، يوسف. **في فقه الأقلّيات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى**. القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع في أحكام القرآن**. بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. **الأصول من الكافي**. ط ٣. تهران: دار الكتب الإسلاميّة؛ مطبعة حيدري، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٦م.

لاكروا، ستيفان. **زمن الصّحوة: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السّعوديّة**. الترجمة بإشراف عبد الحقّ الزمّوري. بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٢.

المعتزلي، عبد الجبّار بن أحمد. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد سيّد. ط ٢. تونس: الدار التونسيّة للنشر، ١٩٨٦.

المعجم الوسيط.

مكداش، سها سليم. **دراسة تطبيقية لقاعدة (لا ينكر تغير الأحكام بتغير القرائن والأزمان) في الفقه الإسلامي**. تقديم خليل الميس. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٧.

ملين، محمّد نبيل. **علماء الإسلام: تاريخ وبنية المؤسّسة الدّينيّة في السعوديّة بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين**. ترجمة محمّد الحاج سالم وعادل بن عبد الله. بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ٢٠١١.

هالم، هاينس. **الغنوصيّة في الإسلام**. ترجمة رائد الباش. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. **أسباب النزول**. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ١٩٦٨.

كتب إلكترونية

السكران، إبراهيم. **مآلات الخطاب المدني**.
< http://www.alasr.ws/myfiles/dirasah.zip >

الطريفي، عبد العزيز. **الاختلاط**. < http://saaid.net/book/13/5001.rar >

عبد الكريم، فؤاد. **قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية دراسة نقدية في ضوء الإسلام**.
< http://www.nwahy.com/book-1069.html >

الهبدان، محمّد بن عبد الله. **التربية البدنيّة في المدارس النسائيّة**.
< http://www.arablib.com/harf?view = book&lid = 3&rand1 = JWppMFR6bzg 5RTRQ&rand2 = SSNONWVGaGRwenVP >

ــــــــــ. **ظلم المرأة**.
< http://www.islamhouse.com/396253/ar/ar/books/%D8% B8%D9%84%D9% 85_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9 >

دوريات

آل الشيخ، محمد بن عبد اللطيف. «الصحوة والصحويّون». **الرياض**: ٢٠/٦/٢٠٠٦.

إبراهيم، فؤاد. «الإسلاميون والديمقراطيّة في السعوديّة». **السفير**: ٧/٨/٢٠١٢.

بو هلال، محمد. «معضلة الشرّ بين علم الكلام والفلسفة». **مدارات فلسفيّة** (الرباط): العدد ١٣، ٢٠٠٦.

الشلاش، عبد الرحمن. «في معرض الكتاب.. الأمن ضد الفوضى.» **الجزيرة**: ١٧/٣/٢٠١٢.

ــــــــ. «المرأة أقوى من الرجل.» **الرياض**: ١٨/١/٢٠٠٧.

«فصل الرجال عن النساء في الحرم بدعة جديدة.» **عكاظ**: ٩/٤/١٤٣١هـ [٢٥/٣/٢٠١٠م].

منشورات ودراسات إلكترونية

آل عبد اللطيف، عبد العزيز بن محمد. «أبعدت النجعة يا أبا معاذ.»
<http: //www.alabdulltif.net/index.php?option=content&task=view&id=4947>.

ــــــــ. «احتساب ابن تيمية على المتديِّنة!.» مجلة **البيان** الإلكترونية: ٢٢ آب/أغسطس ٢٠١١.
<http://albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=1353>.

ــــــــ. «بيان حول معرض الرياض الدولي للكتاب.» المسلم.نت، ١٨/٤/١٤٣٣هـ.
<http://www.almoslim.net/node/161837>.

ــــــــ. «التعاون مع أهل القبلة «الشروط والمحاذير.»
<http://islamlight.net/alabdulltif/index.php?option=content& task=view&id=3573&Itemid=0>.

ــــــــ. «حكم الله وما ينافيه.» شبكة نور الإسلام.
<http://www.islamlight.ne>

ــــــــ. «السّلفيّة... رحابة وسعة فهم.» المسلم.نت، ٦/٨/١٤٣٢هـ [٨ تموز/يوليو ٢٠١١م].
<http://www.almoslim.net/node/149306>.

ــــــــ. «غياب الموضوعية في تيار مجاملة الآخر.»
<http://islamlight.net/alabdulltif/index2.php?option=content& task=view&id=3168&pop=1&page=0>.

ــــــــ. «المتوارون عن الولاء.»
<http://ar.islamway.com/article/5517?ref=s-rel>.

———. «النشيد الراحل والغناء الحاضر.»

<http://alabdulltif.net/index.php?option=content&task=view&id=14029&Itemid=5>.

ابن عثيمين، محمد بن صالح. «لقاء الباب المفتوح.»

<http://www.ibnothaimeen.com/publish/cat_index_226.shtml>.

«الأزهر يطالب بسحب فتوى البراك بوجوب قتل من أجاز الاختلاط.» العربية.نت. ٢٥ شباط/فبراير ٢٠١٠.

<http://www.alarabiya.net/articles/2010/02/25/101412.html>.

البراك، عبد الرحمن بن ناصر. «الاستثمار المالي في المؤسّسات التي تعطي نسبة عائد ثابتة.» طريق الإسلام.

<http://ar.labs.islamway.net/fatwa/36447>.

———. «حكم الاختلاط الذي يدعو إليه الكفّار والمنافقون والذين يتبعون الشّهوات.»

<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=9692&Itemid=25>.

———. «الدعوة بصوت المرأة.»

<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option...task...>.

———. «زواج القاصرات.»

<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=22685>.

———. «فتنة التّصوير بكاميرا الجوال.»

<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=22901&Itemid=25>.

———. «ليس من حق المرأة في الإسلام المشاركة في مبايعة الإمام ولا تنصيبها مستشارة له، موقع نور الإسلام، ٩/ ١١/ ١٤٣٢هـ.

<http://www.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=22385>.

———. «ما هكذا تكون الدّعوة لتعليم الفتاة.»

<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=3167&Itemid=25>.

ـــــــــــــ . «المرأة وفتنتها أهمّ وسيلة للأعداء في إفساد مجتمعات المسلمين.»
< http://albrrak.net/index.php?option = content&task = view&id = 13437&Itemid = 25 > .

ـــــــــــــ . «الوطن والمواطن والمستوطن.»
< http://albarrak.islamlight.net/index.php?option = content&task = view&id = 22798 > .

الحوالي، سفر بن عبد الرحمن. «منهج الأشاعرة في العقيدة.»
< http://www.saaid.net/book/open.php?cat = 89&book = 4322 > .

الخضر، عبد العزيز. «الصحوة السياسية للتيار السلفي السعودي.» مجلة **الحجاز**.
< http://www.alhejazi.net/qadaya/031508.htm > .

السكران، إبراهيم. «الآن تذكّرتم الفساد المالي.»
< http://www.saaid.net/arabic/3315.htm > .

ـــــــــــــ . «أقيسة الاختلاطيّين.» صيد الفوائد
< http://www.saaid.net/Doat/alsakran/42.htm > .

ـــــــــــــ . «تأمّلات في الخطابات البديلة.»
< http://alajlan.tumblr.com/post/457558812 > .

ـــــــــــــ . «التّرغيب والتّرهيب في قصقصة أحكام الشّريعة.» (ربيع الآخر ١٤٣١هـ).
< http://www.saaid.net/Doat/alsakran/30.htm > .

ـــــــــــــ . «تطورات المشروع التغريبي في السعوديّة.»
< https://groups.google.com/forum/#!msg/mhr7733/Tt1OnwB6XPA/E0eSXKFz25wJ > .

ـــــــــــــ . «الرايات الجاهلية.»
< https://groups.google.com/forum/#!msg/azizkasem2/AqOuW27yFnE/raHEVlYdnocJ > .

ـــــــــــــ . «شبهة حرية المنافقين.»
< http://www.dorar.net/article/511 > .

ـــــــــــــ . «عصر دبلجة الواقع.»
< http://www.almokhtsar.com/node/10565 > .

ـــــــــــ. «القبّعة المخفيّة.»
<https://groups.google.com/forum/#!msg/azizkasem/PSGuBIoLXYE/WpdYhkE-dEPIJ>.

ـــــــــــ. «ما هي منجزات الصّحوة؟.»
<https://groups.google.com/forum/#!msg/azizkasem/ib6xPaZoBjM/Zg6nFYi8mGwJ>.

ـــــــــــ. «من الذي اخترع لفظ الاختلاط؟.» صيد الفوائد.
<http://www.saaid.net/female/0160.htm>.

ـــــــــــ. «لا تفتروا أيّها المصلحون عن إنكار فتنة الاختلاط.»
<http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=22648>.

الشريف، حاتم بن عارف بن ناصر. «الولاء والبراء بين الغلوّ والجفاء في ضوء الكتاب والسُّنَّة.»
<http://www.ebnmaryam.com/vb/t8498.html>.

الشريف، محمد شاكر. «حقيقة الديمقراطية.» منبر التوحيد والجهاد.
<http://www.tawhed.ws/c?i=91>.

الشنقيطي، محمد الحسن الددو. «حكم التّصوير بالهاتف النقّال (المحمول).»
<http://ar.islamway.net/fatwa/12370>.

الطريفي، عبد العزيز. «التحاكم إلى الأنظمة والقوانين الوضعيّة.» ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م.
<http://www.altarefe.com/cnt/ftawa/302>.

ـــــــــــ. «الخلط وأهل الاختلاط.» تعقيب على مقال لأحمد الغامدي.
<http:www.alsayra.com/vb/showthread.php?p=1060871044>.

ـــــــــــ. «قيادة السيّارة: حتّى نفهم!.»
<http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=100279>.

طنطاوي، نهرو. «حق الزوجة على زوجته كذبة كبرى لاستبعاد الزوجة.» موقع مصرنا.
<http://www.ouregypt.us/Bnehro/nehro49.html>.

العامر، عبد اللطيف. «البراءة من فتوى تكفير وقتل مستحلّ الاختلاط المؤدّي إلى الزّنا.»
<http://www.hailnews.net/hail/articles-action-show-id-1880.htm>.

العجلان، فهد بن صالح. «الاختلاط.. (همّ) و(وهم).» صيد الفوائد.
<http://www.saaid.net/female/0148.htm>.

ـــــــ. «بين الأصل والاستثناء.» مجلة **البيان** الإلكترونية: ٢٨ نيسان/ أبريل ٢٠١١.
<http://albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=841>.

ـــــــ. «الربيع العربي.. إلى (الأسلمة)...أم (اللبرلة)...؟!.» مجلة **البيان**: ٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١.
<http://www.albayan.co.uk/text.aspx?id=1636>.

ـــــــ. «السّلفيّة... منهج، أم جماعة؟.» مجلة **البيان** الإلكترونية: ٣١ أيار/ مايو ٢٠١١.
<http://albayan.co.uk/MGZarticle.aspx?ID=942>.

ـــــــ. «ضغط اللحظة الرّاهنة.» مجلة **البيان** الإلكترونية: ١٤ أيار/ مايو ٢٠١٢.
<http://www.albayan.co.uk/MGZarticle.aspx?ID=2008>.

ـــــــ. «مع نظريّة المصلحة عند نجم الدّين الطوفي.» مجلة **البيان** الإلكترونية، ٢٢ آب/ أغسطس ٢٠١١.
<http://www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=1337>.

العلواني، طه جابر. «نظرات تأسيسيّة في فقه الأقليّات.»
<http://www.mmf-4.com/vb/t41.html>.

العمر، ناصر سليمان. «تحكيم شرع الله ضرورة شرعيّة وعقليّة.»
<http://ar.islamway.net/article/5299>.

ـــــــ. «التّوحيد أوّلاً.» طريق الإسلام، ١٩ ربيع الآخر ١٤٢٣ [٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢].
<http://ar.islamway.net/lesson/13491>.

ـــــــ. «فتياتنا بين التّغريب والعفاف.»
<http://IslamHouse.com/337578>.

ـــــــ. «فقه الواقع.»
<http://islamport.com/w/amm/Web/5530/1.htm>.

العميم، علي. «مشايخنا ومشايخ الصّحوة.»
<http://aljsad.com/forum85/thread19943>.

العودة، سلمان بن فهد. «بين الولاء الإسلامي والفطري.»
< http://islamtoday.net/salman/artshow-28-8794.htm >.

الفوزان، صالح بن فوزان. «حكم الانتخابات.» موقع كل السلفيين.
< http://www.kulalsalafiyeen.com/vb/showthread.php?t = 11820 >.

كهوس، رشيد. «هل خلقت المرأة من ضلع أعوج.»
< http://www.alukah.net/Sharia/0/7684 >.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء.

< http://www.alifta.net >.

المالكي، عمر. «الإسلاميون والديمقراطية في السعودية.» مجلة **الحجاز**.
< http://www.alhejazi.net/qadaya/0310201.htm >.

«ما هو موقف الإسلام من مظاهر الحضارة الحديثة» السينما والمسرح والموسيقى والفنون؟.» بوابة الشروق، ١٣/ ٨/ ٢٠١٢.
< http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate = 13082012&id = cf8ce1e0-bc3d-4183-bc5c-75e044a3df1b >.

المحارب، رقيّة. «الرّؤية الشّرعيّة لمبدأ المساواة بين الرّجل والمرأة.»
< http://www.dr-roqaia.com/view/139.htm >.

المحمود، عبد الرحمن. «الثّوابت والمتغيّرات.» ٢/ ٧/ ١٤٢٨هـ [١٧/ ٧/ ٢٠٠٧م].
< http://www.wathakker.info/articles/view.php?id = 814 >.

ـــــــــــ. «الهجوم على منهج أهل السّلف، ٢ ج.» المسلم. نت.
< http://www.almoslim.net/node/83900 >.

«معنى الولاء والبراء.»
< http://www.binbaz.org.sa/mat/1764 >.

مزاحم، هيثم. «طارق رمضان والإصلاح الجذري للاجتهاد الفقهي.»
< http://dr-haythammouzahem.blogspot.com/2011/09/blog-post_3811.html >.

النّجار، عبد المجيد. «نحو تأصيل فقه الأقلّيات المسلمة في الغرب.»
< http://www.mmf-4.com/vb/t43.html >.

«نصيحتي لشباب عدن.»
< http://www.muqbel.net/files.php?file_id = 5&item_index = 18 >.

الهبدان، محمّد بن عبد الله. «الاختلاط وأثره في التعليم.»
< http://IslamHousc.com/396250 >.

———. «تساؤلات في قرار السّماح للنّساء بالبيع في المحلّات.»
< http://www.alhabdan.net/index.php?option = content&task = view&id = 1669 >.

———. «حماية الفضيلة.»
< http:Islam-House.com/396254 >

———. «الردّ على من أجاز الاختلاط في الصفوف الأوليّة.»
< http://islaamlight.com/alhabdan/index.php?option = content&task = view&i-d = 14057&Itemid = 0 >.

———. «السياحة: آثار وأخطار.»
< http://islaamlight.com/alhabdan/index.php?option = content&task = view&i-d = 5927&Itemid = 34 >.

———. «القوامة لي فكيف توظّفون غيري؟.»
< http://islamselect.net/mat/73105 >.

———. «كيف نُفعّل الاحتساب؟.»
< http://islaamlight.com/alhabdan/index.php?option = content&task = view&i-d = 2125&Itemid = 0 >.

———. «لماذا نعارض السينما؟.»
< http://www.islamlight.net/index.php?option = content&task = vie-w&id = 13989 >.

———. «الموقف من الغناء.»
< http://www.youtube.com/watch?v = ZBupk9G6AjA&list = PLp8t9oG-fE4VCppQb-yZ-uBihacbLS6Weg&index = 12 >.

———. «النوادي الرياضيّة النسائيّة.»
< http://alhabdan.islamlight.net/index.php?option = content&task = view&i-d = 13328&Itemid = 34 >.

———. «هل كلمة الاختلاط حادثة؟!.» موقع شبكة نور الإسلام، ١٥/٦/١٤٢٩هـ.
< http://www.islamlight.net/index.php?option = content&task = vie-w&id = 10098 >.

———. «يا وليّ العهد.. نساؤنا لا تريد قيادة السيّارة.» موقع نور الإسلام.
< http://islaamlight.com/alhabdan/index2.php?option = content&task = vie-w&id = 2229&pop = 1&page = 0 >.

٢ ـ الأجنبية

Books

Lacroix, Stéphane. *Les Islamistes saoudiens: Une Insurrection manqué*. Préface de Gilles Kepel. Paris: Presses universitaires de France, 2010. (Proche Orient)

Periodicals

Barbier, Maurice. «Pour une définition de la laïcité française.» *Le Débat:* no. 134, mars-avril 2005.

